

ان ہی مصنف کی دوسری کتابیں

مقدمہ نفسیات متقابلہ

نفسیات فاسدہ

نفسیاتی اصول 975

اساس نفسیات

نفسیات عمومی

نفسیات خواب

اصول نفسیات

افادیت

کلنٹ

سلاٹ معقولات

کانٹ

پروفیسر اے۔ ڈی۔ لنڈن کی انگریزی کتاب کا ترجمہ

از

معتضد ولی الرحمن، ایم۔ اے
پروفیسر نفسیات جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن

۱۹۳۳

کتابستان۔ الہ آباد

جلد حقوق محفوظ

دیباچہ مترجم

اس سلسلے کے دو رسائل نیشے اور شوپنہائر اس سے قبل اردو میں شائع ہو کر مقبول ہو چکے ہیں۔ رسالہ ہذا کو اسی سلسلے کی تیسری کڑی سمجھنا چاہیے +
 کانٹ اُن ساطین فلاسفہ میں سے ہے جو فلسفہ جدیدہ کے بانی ہوئے۔
 یوں تو ماہیت و حقیقت علم پر اس سے قبل ملاک، برکتھ طور بموم بھی موشگافانہ
 بحثیں کر چکے تھے، لیکن جس وقت نظر اور باقاعدگی کے ساتھ کانٹ نے اس
 مسئلہ پر غور کیا چناؤ کانٹ ہی کا حصہ تھی۔ عقل فطری کی بے بسی اور عقل عملی
 کی ہمہ گیری کا احساس اس سے قبل بھی کئی فلاسفہ کو ہوا، لیکن اس احساس کی
 توضیح و تشریح ازل سے کانٹ کے لئے مقدم ہو چکی تھی، لیکن ایک عجیب بات یہ
 ہے کہ جو فلسفی محل افلاطون نے تعمیر کیا تھا، کانٹ بھی بالآخر اسی میں محصور ہو کر غنائی
 اعیان نامہ مشہور ہوا چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اگر افلاطون سے شاعری چھین لی جائے
 تو باقی جو کچھ بچے گا وہ کانٹ ہو گا۔

ہر کیف کانٹ کے خیالات و تفکرات کو تاریخ فلسفہ میں ایک خاص اہمیت
 حاصل ہے کیونکہ یہاں سے فلسفہ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ یہ رسالہ اب تاثرین
 کے ہاتھوں میں ہے، پڑھیں اور فلسفیانہ موشگافیوں لی داد دیں +
 میں اس رسالے کے قابل معترف بہ غیر زندہ سے کا شکر گزار ہوں کہ انہوں
 نے ترجمہ کی اجازت عطا فرمائی۔

مترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب اول

تصور ارتقا دیت

ہاتھ کا قول ہے، اگر ٹائیول کانٹ کے سوانح حیات لکھنا بہت مشکل کام ہے، کیونکہ اس کی حیات تھی اور سوانح۔ وہ جرمنی کے شمال مشرقی گوشے میں ایک قدیم شہر کوٹسنگ کے خاموش اور غیر آباد گوشے میں ایک مشین کی طرح منضبط، الگ تھلک، اور بوڑھے بن بیات کی سی زندگی بسر کرتا تھا۔ اس کا زمانہ بہت پر آشوب اور طوفان خیز تھا۔ وہ ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوا اور ۱۹۱۸ء میں مر گیا۔ جنگ ہفرت سالہ اس کی آنکھوں کے سامنے شروع اور ختم ہوئی، اور یہی وہ لڑائی تھی جس نے جرمنوں کو ایک قوم بنا دیا۔ ممالک متحدہ کی جنگ آزادی کے واقعات کو وہ نہایت ہمدردی سے پڑھتا تھا۔ انقلاب فرانس اور

نپولین کے تمام کارناموں کا آغاز اس کی عین حیات میں ہوا۔ لیکن اس
 نے تمام عمر اس صوبہ سے قدم باہر نہ نکالا جو اس کا جنم بھوم تھا، اور
 کوئی واقعہ اس کے درسوں، اس کے مطالعہ، اور اس کی تصنیف و تالیف
 میں خلل انداز نہ ہوتا تھا۔ ہاتھ آگے چل کر لکھتا ہے: ”صبح کو اٹھتے،
 کافی پینے، درس دینے، کھانا کھانے، سیر کو جانے، غرض ہر کام کا مقررہ
 وقت تھا۔ جب وہ اپنا خاکستری فراک کوٹ پہن کر، اور سپین کی بید
 ہاتھ میں لے کر اپنے مکان کی سیڑھیوں سے اترتا تھا، اور لیمو کی مرٹک
 کی طرف جاتا تھا، تو اس کے پردیسی سمجھ جاتے تھے، کہ ٹھیک ساڑھے
 چار بجے ہیں۔ اسی واسطے اس مرٹک کا نام ہی ”سیر گاہ فلسفی“ پر لگایا تھا“
 ہاتھ کا فیصلہ ہے، کہ ”اس شخص کی ظاہری زندگی اور اس کے ہلاکت خیز
 دنیا پاش خیالات میں کس قدر تفاوت ہے“ جس طرح اٹھارویں صدی
 کی سیاسی تاریخ کا خاتمہ اس وقت ہوا جب انقلاب فرسادی فرانس
 کی سرحد سے گزر گیا، اور نپولین قدیم سیاسی نظامات کو توڑتا، اور یورپ جہت
 کی بنیاد ڈالتا ہوا تمام یورپ پر ادھر سے ادھر تک پھیل گیا، اسی طرح

اس زمانے کی مخالف افواج فکر کو گنگسیرگ کے ایک ضعیف الصدر زخمی پار
چھوٹے سے آدمی کے ذہن میں آکر جمع ہوئیں، اور ان کے اس اجتماع سے
فلسفہ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا +

بعض فلسفی ایسے ہوتے ہیں کہ جن کے سامنے صداقت اپنے آپ کو
بغیر ان کی کوشش کے، ایک بلا واسطہ اور مستند الہام کی صورت میں
منکشف کرتی ہے۔ کانت بھی ان ہی میں سے تھا۔ اس کی سب سے
بڑی تصنیف، انتقاد عقل نظری، کا تخیل اس وقت قائم ہوا جب اس کی
عمر ۲۴ سال کی تھی، اور جب وہ ۵۷ کا ہوا، تو یہ شائع ہوئی۔ یہ اس کی
اوجی عمر کے مطالعہ اور غور و فکر کا نتیجہ تھی۔ ہائے اس کے متعلق لکھا ہے
”وہ ایک چھوٹے سے دکاندار کا نہایت اچھا نمونہ تھا۔ فطرت نے تو اس
کو کافی اور شکر تولنے کے لئے پیدا کیا تھا، لیکن تقدیر کا لکھا یہ تھا کہ وہ
کچھ اور تولے گا، اور خدا کو اپنی ترادو کے ایک بلڑے میں رکھے گا، اور اس
کی تول پوری تھی یہ پستی تو غیر منصفانہ ہے، لیکن یہ تشبیہ بہت بامعنی
ہے، کیونکہ کانت کا فلسفہ ایک طرح کی جانچ پڑتال ہے، یہ فکری بڑی تحریک

کا گویا جائزہ لینا ہے، اور یہ کام اس زمانے سے شروع کیا گیا ہے، جب
 نشاۃ ثانیہ اور ریفرمیشن نے فکر کو آزادی دلائی ہے۔ یہ علوم جدیدہ کے
 اکتسابات و کمالات کے اندازہ کرنے، مان کے متخالف دعویٰ اور نصب العینوں
 پر بحث کرنے، اور ان دعویٰ اور نصب العینوں کے نتیجہ کو معلوم کرنے کی
 ایک کوشش ہے۔ زمانہ حال کی سائنس کا آغاز تو دیکارٹ اور گلیلیو
 کے ہاتھوں ہوا، لیکن کائنات پر پہنچنے کے بعد یہ سب سے پہلے اپنے آپ سے
 واقف ہوئی۔

اس جانچ پر مال کرنے کو کائنات نے انتقادیت کہا ہے۔ اس کی بڑی
 تعریف کے نام انتقاد پر ہی ہیں، یعنی انتقاد عقل نظری، انتقاد عقل عملی،
 اور انتقاد تصدیقی۔ اس نے اپنے فلسفے کا نام انتقادی فلسفہ، یا انتقادی
 صورت رکھا ہے۔ اب کائنات کا فلسفہ سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ
 انتقادیت کے معنوں اور اس بات کو سمجھ لیا جائے کہ اس نے اس کو اعلیٰ
 اور اریستویت کے مقابلے پر کیوں رکھا، کیونکہ اس قسم کے انتقاد کی ضرورت
 اور اس کا امکان اس کا سب سے بڑا فلسفیانہ انکشاف تھا۔ ہم نے
 کائنات کے کام کے متعلق کہا ہے کہ اس میں اس زمانے کے اکتسابات

و کمالات فکر کا جائزہ لیا گیا ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہ اس سے بہت زیادہ ہے، اور اس کی اہمیت بھی اس قدر عالمگیر ہے کہ کسی ایک قرن کی تاریخِ تفکر کی نہیں ہو سکتی۔ اس زمانے کے اکتسابات و کمالات تفکر بڑے اور جید تو ضرور تھے، لیکن ساتھ ہی متخالف اور نامتمام بھی تھے۔ یہ اور سمتوں میں ناکامی اور بے ثمری کے متقابل تھے، اور مختلف طریقوں کا نتیجہ معلوم ہوتے تھے۔ فکر کی ایک سمت میں کامیابی اور دوسری سمت میں ناکامی، اور سائنس کے حقیقی طریقوں کے متعلق یہ عدم یقین، وہ مسائل تھے کہ جن پر ایک غیر جانبدار شاہدہ کرنے والے کی نظر پڑی، اور کانٹ نے دعویٰ کیا کہ ان کا حل صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ حقیقی اور واقعی اکتسابات و کمالات کا جائزہ لیا جائے، اور عام فکر انسانی کی طاقتوں اور وسعت کی تنقید کی جائے۔

جو حل طلب مسئلہ کانٹ کے پیش نظر تھا اس کو سمجھنے کے لئے سترھویں اور اٹھارویں صدی کی تاریخِ فلسفہ پر نظر کرنا ضروری ہے۔ کانٹ نے سب سے پہلی بات تو یہ معلوم کی کہ طبیعیات نہایت متغیلاں اور یقین کے ساتھ ترقی کر رہی ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے پہلے انتقاد

کے طبع ثانی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ "گلیلیو اور مارینچی کے اختبارات نے قدرت کے متعالمین کو ایک نئی روشنی دکھائی دینے لگی"۔ طبیعیات کی دان دہنی کامیابی کا مطلب یہ تھا کہ اس عالم حسی و عینی پر اصول ریاضی کا صحیح اور کامیاب اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود ریاضی میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ اس ناگمانی کامیابی کی وجہ سے لوگوں کو ایسا معلوم ہوا کہ انہوں نے کائنات کی توجیہ کا ایک طریقہ منکشف کر لیا ہے۔ انہوں نے اپنے نئے طریقوں کی بالادری کا مقابلہ اخلاقیات اور دینیات میں درسی تفکر کی بے شماری سے کیا، اور ان کو یقین ہو گیا کہ انسانی محسوس کے تمام میدانوں میں یقینی علم حاصل کرنے کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ ان طریقوں کو وسعت دی جائے۔ اگر تمام اشخاص ان طریقوں کو صحیح طور پر استعمال کرنا سیکھ لیں، تو تمام مشکلات کا رفع ہو جانا یقینی امر ہے۔ ان لوگوں نے خود اپنی کامیابی پر غور کیا، اور یہ امید باندھی کہ وہ صحیح اور سیدھا راستہ دکھا سکیں گے۔

لیکن بد قسمتی سے یہ کام اتنا آسان نہ تھا، کیونکہ ریاضیات نظری

سے طبیعیات، یعنی خالصہ ریاضیاتی تصورات کے مطالعہ سے گزرنے والے اجسام کے قوانین کی تحقیق، کی طرف ترقی ایک ایسے تغیر پر دلالت کرتی تھی کہ جو خود ان لوگوں بھی اضع نہ تھا، جن کے ہاتھوں یہ تغیر و قوع میں آیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دو مختلف جماعتیں ایک دوسرے کے خلاف برسر مناقشہ ہو گئیں۔ ایک طرف تو وہ جماعت تھی، جس کا عقیدہ یہ تھا کہ علم کے یقینی بننے کے لئے لازمی ہے کہ ریاضیاتی اصطلاحات میں اس کا اظہار ہو سکے۔ اس کے مقابل وہ گردہ تھا، جو اعتبار اور مشاہدہ کی اس بنا کو ہر وقت اپنے پیش نظر رکھتا تھا، جس پر نئے علوم کا دار و مدار تھا، اور جو اس بات کو کبھی بھی نہ بھولتا تھا، کہ ان علوم کا آغاز اُس وقت ہوا جب گیلیلیو نے یہ مجرد فکر، کہ اجسام کو کس طرح گرتا چاہیئے، ترک کر کے پتلا کے جھکے ہوئے مینار پر سے مختلف وزنیوں کی اشیاء نیچے گرائیں اور نتیجہ کا بغور مشاہدہ کیا۔ دیکارت مقدم الذکر جماعت کا ایک بڑا دلیل ہے۔ سب سے پہلے اس نے ریاضیاتی صداقت اور ماہیت اشیاء کے متعلق عام اور معمولی رائے کے فرق پر زور دیا۔ اس کا خیال تھا کہ ریاضیاتی صداقت و وضاحت کے ساتھ اور متمیز صورت میں تصور کی جاسکتی ہے۔

اس کے برخلاف ماہیت اشیاء کے متعلق عام اور معمولی رائے قیاساً اور تخیلات سے بھری ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک سائنٹیفک علم کا اسکان صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ اشیاء کی حقیقی یا اولیٰ صفات کو معلوم کر لیا جائے، اور یہ صفات ریاضیاتی ہوتی ہیں، اور یہ کہ ان کو اشیاء کی ثانوی صفات، یعنی ان کے رنگ و بو وغیرہ سے تمیز کر لیا جائے، جو لمباظ حقیقت فرد تر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ عالم حقیقی لمباظ ماہیت ریاضیاتی ہے۔ یہ گویا ایک بہت بڑی اور بے پیرہہ ہندی شکل ہے۔ ہمارے موجودہ علم میں واقعہ کے عناصر و مبادی، یعنی مشاہدہ و اختیار پر اس کا انحصار اس کے نزدیک ایک عارضی نقص تھا کہ جو سائنس کی ترقی سے رنج ہو جائے گا۔ زمان و مکان میں اشیاء کی واقعیت کے معنوں میں ادراک کو دیکارت کے تابعین و اخلاف نے پریشان خیالی کہا۔ امید یہ باندھی گئی کہ عالم خارجی کے متعلق ہمارا علم ایک بہت بڑا ریاضیاتی نظام بن جائے گا، کہ جس کی تمام تفصیل و پیچیدگی چند مرکزی حقائق سے بالضرورت مستنبط ہو سکے گی۔

یہ عام طریق تفکر عقلیت کہلاتا تھا، لیکن کانٹ اس کو بالعموم

ادعائیت کہا کرتا تھا۔ مکان و زمان کی ماہیت کے متعلق جو عقیدہ کہ یہ مذہب پیش کرتا تھا اس کی وجہ سے دیگر ماہرین سائنس کی طرف سے بھی اس پر بہت سے حملے ہوئے۔ جو شخص کہ کچھ بھی غور و فکر کرتا ہے، وہ مختلف طریقوں میں فرق معلوم کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتا۔ ایک طریقہ تو وہ ہے، جس سے ہم کسی ہندسی مسئلہ مثلاً یہ کہ ایک مثلث کے تین زاویوں کا مجموعہ دو زاویہ قائموں کے برابر ہوتا ہے، کی صداقت کو معلوم کرتے ہیں، اور دوسرا وہ جس سے ہم کاغذ پر کھینچی ہوئی ایک شکل کو مثلث کہتے ہیں، یا اس طریقہ کے متعلق حکم لگاتے ہیں، جس سے کہ اشیاء مکان میں واقعہ مرتب، یا زمان میں متعاقب، ہوتی ہیں۔ مؤخر الذکر قسم کی تصدیقات اب "اور" متب "یہاں" اور "وہاں" کے سے الفاظ کو شامل ہوتی ہیں، اور یہ سب کے سب اسما و اشارہ ہیں۔ ایک مثلث کی ماہیت پر غور کر کے یہ استخراج کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے، کہ ایک موجودہ شے کیوں مثلث کی جائے۔ اس کے علاوہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ زمان و مکان میں اشیاء کے مقام کے متعلق تمام بیانات زمان و مکان کی عام ماہیت پر غور و فکر سے نہیں، بلکہ مشاہدہ سے مستنبط کئے جاتے ہیں۔ اب جس عہد کا اس وقت ذکر

ہو رہا ہے، اس میں طبعی علم الافلاک شاید سب سے زیادہ جلدی جلدی
 ترقی کر رہا تھا۔ اس علم میں اجسام کے مقام فی المكان کے متعلق بہت سے
 بیانات ہوتے ہیں۔ عقلیت کو بھی یہ تسلیم تھا، لیکن اس کے نزدیک یہ
 اس بات کا نتیجہ تھا کہ اس علم پر کافی غور و فکر نہ ہوا تھا۔ اس کو امید تھی
 کہ جلد ہی مقام فی المكان کے متعلق تمام بیانات کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اس
 کے مطابق مکانی ترتیب میں اشیاء پر غور و فکر محض پریشان خیالی ہے۔
 برعکس اس کے نیوٹن کا دعویٰ ہے کہ مکان کو نظر انداز کرنا ناممکن ہے،
 اور یہ کہ علم الافلاک ایک ایسے اطلاقی مکان کی طرف اشارہ کرتا ہے، جس
 میں اشیاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ اشیاء کے مکانی مضائقہ
 کی توجیہ نفس ان اشیاء کی ماہیت سے نہیں ہو سکتی۔ یہ توجیہ اگر ہو سکتی
 ہے، تو اس اطلاقی مکان کی مدد سے، جس میں ان کا وجود تھا۔ اس کا
 مطلب یہ ہے کہ شاہد یا ادراک ایک ایسی چیز ہے کہ جس سے خلاصی
 پانے کی نہ ہم کو امید ہونی چاہیے اور نہ آرزو، اور یہ کہ علم کا ایسا نصب العین
 جس میں تمام علمی ریاضی تبدیل بنظر ریاضی ہو جائے، بالکل بے معنی
 نصب العین ہے۔ علم الافلاک شاہدہ پر بھی دلالت کرتا تھا، امد اخذ

اضافات ضرور یہ پر بھی۔ یعنی یہ کہ یہ ایک ایسا علم تھا جس میں دونوں طریقے بیک وقت استعمال کئے جاتے تھے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے، کہ گلیلیو مشاہدہ کے بغیر اپنے ایجادات و انکشافات نہ کر سکتا تھا۔ لیکن صدیوں سے لوگ اجسام و اشیاء کو گرتے دیکھ رہے تھے اور کسی نے بھی قوانین حرکت مستبطل نہ کئے۔ پھر یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ جب ایک دفعہ قوانین حرکت منکشف ہو گئے، تو ہم لوگ مشاہدہ سے ایک جنمک آزاد ہو گئے۔ یعنی یہ کہ اب ہم اشیاء کے متعلق نہ صرف وہ کچھ بیان کر سکتے ہیں، جو ان پر واقع ہو رہا، بلکہ وہ بھی جو ان پر واقع ہونا چاہیے۔

مذکورہ بالا قسم کی مشکلات اس وقت پیدا ہوئیں، جب علوم ریاضیہ کے مقاصد اور طریقوں پر غور کیا گیا۔ لیکن سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں حقیقتہً سائنٹیفک تحقیق کا بڑا حصہ ایسا تھا، جس میں ریاضی کے آثار مطلقاً نہ پائے جاتے تھے۔ چنانچہ کیمیا اور حیاتیات تقریباً غائب تھیں۔ تجربی علوم تھے۔ مزید برآں مفکرین اپنے آپ کو صرف سائنس ہی تک محدود نہ رکھتے تھے۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ اسی زمانے میں ہمت انسانی پر غور و فکر، مثلاً تاریخ، سیاسیات، اخلاقیات اور دینیات

کے ساتھ دلچسپی کی بھی تجدید ہوئی۔ انگلستان سیاست و اخلاقیات کے مسائل پر آزاد بحث کا گھر تھا۔ پھر دینیاتی بحثوں میں بھی ہی ملک، دیگر ممالک کی بہ نسبت، زیادہ حصہ لیتا تھا۔ اب یہ سرزمین تجربیت کا ملجھاموای بن گئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس تجربی تحریک کو اس رد عمل سے بہت زیادہ مدد ملی، جو ہائس کے خلاف ہوا، اور یہی وہ واحد بڑا انگریز مفکر تھا، جس نے اخلاقیات اور سیاسیات میں علوم جدیدہ کے میکاکی اور جبری مفروضات کو باطل استعمال کیا، اور جو اس ہی طریقے سے ایسے براہیہ مخالفت انگیز نتائج پر پہنچا کہ جن کو کوئی صاحب عقل و شعور شخص تسلیم نہ کر سکتا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ اس کے نتائج کی تردید اُس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اُن مفروضات کی تردید نہ ہو جائے جن پر یہ نتائج مبنی ہیں۔ اس تردید کو لاک نے اپنے ذمہ لیا، اور یہی سلک تجربیت کا پہلا بڑا کیل و نمائندہ تھا۔ یہ کیمیا اور حیاتیات کے سے براہیہ تجربی علوم اور سیاسیات دونوں سے شغف رکھتا تھا۔ وہ کوئی بری عن التناقض، یا باقاعدہ مفکر تو نہ تھا، لیکن اس میں چند اور صفات ایسی تھیں، جو برات عن التناقض اور باقاعدگی کے برابر قیمتی

بھی تھیں۔ وہ نہایت زیرک اور وسیع النظر شخص تھا۔ اسی وجہ سے وہ تحقیق کے مختلف دائروں کی عام حالت کا باسانی اندازہ کر سکتا تھا، ریاضیات، کیمیاوی، اور حیاتیاتی واقعات اور دینیات، کے متعلق ہمارے علم میں بدیہی فروق کو دریافت کر سکتا تھا اور اس بات کو جان سکتا تھا کہ یہ سب حل طلب مسائل ہیں یہی وہ شخص تھا جس نے سب سے پہلے فلسفیانہ تنقید کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی۔ اس کا ذکر اس نے اپنے مقالہ متعلق بہ فہم انسانی کے شان نزول کے ضمن میں کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:۔ اگر اس مقالہ کی تمام تاریخ سے تم کو آگاہ کرنا مناسب ہوتا، تو میں بتاتا کہ اس کی بنیاد اس طرح پڑی کہ پانچ یا چھ دوست میرے مکان پر جمع تھے اور ایک ایسے موضوع پر بحث کر رہے تھے جو اس کے بالکل مختلف تھا:۔ ”وہ اخلاقیات اور الہامی مذہب کے اصول پر بحث کر رہے تھے“ ان کو معلوم ہوا کہ اس بحث میں ہر قدم پر اتنی اور ایسی مشکلات پیدا ہوتی ہیں، کہ وہ آگے نہیں بڑھ سکتے۔ کچھ دیر تک تو ہم سب نے دماغ سوزی اور مغز پاشی کی، اور باوجود اس کے جنہوں کو حل نہ کر سکے، جنہوں نے ہمیں پریشان کر رکھا تھا۔ یکایک

مجھے خیال آیا کہ اصل میں جو راستہ ہم نے اس بحث کے لئے اختیار کیا ہے، وہ غلط ہے۔ لہذا مجھے یقین ہو گیا کہ اس قسم کی بحثوں کو شروع کرنے سے قبل خود اپنی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو معلوم کرنا، اور یہ دریافت کرنا، ضروری ہے کہ ہمارے انہماک میں اشیاء کے ساتھ عمدہ برآہوسکتے ہیں اور کن کے ساتھ عمدہ برآہوسکتے۔

یہ گویا تحقیق کا وہی عام نقطہ آغاز ہے، جو بعد میں چل کر ہم کو کانٹ میں نظر آئے گا۔ ہمارے مباحث میں اکثر عسیر الحل معضے ایسے پیدا ہوتے ہیں، کہ جن کو حل کرنے کی واحد ترکیب یہ ہے کہ ہم ذرا پیچھے ہٹیں اور ماہیت علم اور اپنے اذہن کی صلاحیتوں کی تحقیق کریں۔ کانٹ نے ٹھیک کہا ہے کہ بد قسمتی سے لاک نے اس تحقیق کے لئے بھی غلط راستہ اختیار کیا۔ لاک اس کو "ایک معمولی تاریخی تحقیق" کہتا ہے۔ اس کے نزدیک صرف یہ کرنا کافی تھا کہ ہم اپنے ذہنوں کے اندر کی طرف نگاہ کریں، اور دیکھیں کہ اس میں کیا کچھ ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ہم کمرے کا دروازہ کھول کر دیکھا کرتے ہیں کہ اس کمرے میں کون کون سی چیزیں ہیں۔ نتیجہ اس طریق فکر کا یہ ہوا کہ اس کے لئے علم مافی الذہن پر نگاہ کرنے کے ہم معنی ہو گیا۔ یعنی یہ کہ ہم کو

علم صرف مافی الذہن کا ہو سکتا ہے، اور یہ کہ حدود علم کا انکشاف صرف اس طرح ممکن ہے، کہ ہم یہ معلوم کر لیں کہ کون کون سی اشیاء اس طرح ذہن کے سامنے آ سکتی ہیں۔ بناؤ علمیہ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہم کو ریاضیات کا علم ہو سکتا، کیونکہ اس میں ہم کو صرف ان تصورات سے تعلق ہوتا ہے جو ذہن کے سامنے ہوتے ہیں، اور ہم صرف ان تصورات کے اتفاق یا اختلاف کو معلوم کرنے تک اپنے آپ کو محدود رکھتے ہیں۔ ہم کو روح کی ابدیت، یا ماہیت ارواح، کے سے مسائل کا علم نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ ہمارے مشاہدے سے خارج ہیں۔ پھر موجودہ اشیاء کا علم بھی ہم کو صرف اس حد تک ہو سکتا ہے، جس تک کہ وہ ہمارے ذہن کے سامنے ہیں۔ اس سے آگے ہم نہیں بڑھ سکتے۔ لیکن لاگ نے یہ تکلیف کبھی گوارا نہ کی کہ ذہن کے سامنے کی تشریح کرتا۔ اس کا مطلب کچھ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مثلاً ہم ایک چیز کو دیکھتے ہیں کہ وہ زندہ ہے، اور اس کا نام سوا ہے۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ درزی بھی ہے، اور ایک خاص چیز میں حل بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ یہ زندہ کیوں ہے، اور درزی کیوں ہے یا اس خاص چیز میں حل کیوں ہو جاتی ہے۔ پھر لاگ کے اصول و عقاید کے مطابق ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے

کہ ان تمام صفات کی شرکت وجود ہمیشہ قائم اور باقی رہے گی +
 لاک کے عقیدہ میں صداقت صرف اس قدر ہے، کہ جب ہم
 سونے کے ٹکڑوں کا معائنہ کرتے ہیں، تو ہم ان میں چند ایسی مختلف
 صفات موجود پاتے ہیں، کہ جن کا باہمی تعلق ہماری فہم سے باہر ہوتا ہے۔
 ہم نہیں جانتے کہ ایک خاص وزن مخصوص کی شے کیوں زرد ہو ہم صرف اس
 امر اطمینان کو دیکھ سکتے ہیں اور اس اسی وجہ سے ضروری ہے کہ گیمیاں ہر طریق
 کار اس طریق کار سے مختلف ہو، جو ہم ریاضیات میں اختیار کرتے ہیں۔ ریاضیات
 میں ہم تعریف سے شروع کرتے ہیں، اور ایک ہندسی شکل کے خواص کے
 تعلق کو سمجھ سکتے ہیں۔ ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ ب اُس ہی تعریف سے
 بالضرورت لازم آتے ہیں۔ برخلاف اس کے کیمیا جیسے علوم میں تعریف
 سے ہم کو بہت زیادہ رو نہیں ملتی۔ ایک چیز کے خواص اگر معلوم
 ہو سکتے ہیں، تو صرف اختیار اور مشاہدے سے۔ لاک نے اس فرق کو
 یہ کہ کر واضح کیا ہے، کہ مقدم الذکر حالت میں تو ہم کو خود اپنے تصورات
 کے باہمی اتفاق سے سروکار ہوتا ہے، اور مؤخر الذکر صورت میں ہم کو
 کسی طرح ایسی اشیاء سے تعلق ہو جاتا ہے، جو ہم سے باہر ہیں۔ لیکن لاک کی

یہ توضیح صحیح نہیں۔ یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا، کہ ریاضیات میں ایک قیاسی اور من مانی تعریف کی تحلیل ہوتی ہے اور بس۔ برعکس اس کے اس میں تعمیری کام بھی ہوتا ہے۔ اس تعمیری کام کو کانٹ ترکیب کہتا ہے۔ یہ گویا نئے حقائق دریافت و منکشف کرنے کا عمل ہے۔ سو وہی بات یہ ہے کہ عینی و مادی اشیاء کے متعلق ہمارے بیانات ضرب ان صفات پر مشتمل نہیں ہوتے، جن کو ہم اس خاص وقت میں کیجا پاتے ہیں۔ یہ بیانات ہر سونے اور تمام اشخاص کے متعلق ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ کلی تصدیقات ہوتے ہیں۔ ان تصدیقات کی کلیت ہی کی توجہ لوگ کے لئے ناممکن تھی۔ آخری بات یہ ہے کہ دائروں کے امتیاز سے ریاضیات اور تجربی علوم کی تفریق میں علم النجوم کے سے علم کی گنجائش باقی نہیں رہتی، جو ریاضیات پر مبنی ہے، لیکن جس کا مطلق عالم مادی پر ہوتا ہے۔

ان تمام مشکلات کو ہیوم نے صاف طور پر دیکھ لیا۔ یہ تجربیت کا سب سے بڑا اور غالی ترین حامی و دلیل تھا۔ اس نے ریاضیات کی عقدہ کشائی تو یہ کہہ کر کی کہ علم ہندسہ باعتبار درجہ یقین، تجربی تحقیق

کی اور صورتوں کے ہم رتبہ ہے، کیونکہ اس کا اطلاق موجودہ عالم پر ہوتا ہے۔
 اس کے خلاف حساب اور الجبرا یعنی علوم ہیں، لیکن ان کا استعمال خود
 ہمارے اپنے تصورات کے دائرے کے اندر محدود ہے۔ لیکن یہ دو دلائل
 عقائد امور واقعہ کے تقریباً متنقض ہیں۔ مادی وجودات کے متعلق
 ہماری تصدیقات کی بحث میں اس نے ایک اور گہرا سوال اٹھایا۔
 اس کا خیال تھا کہ یہ تمام تصدیقات اصول علت و معلول پر دلالت
 کرتی ہیں۔ اسی اصول کو زمانہ جدیدہ میں قانون استقلال قدرت کہا جاتا
 ہے۔ عالم موجودہ کی تحقیق میں اس اصول کو ہم ہمیشہ پیش نظر رکھتے
 ہیں۔ لیکن ہیوم نے باسانی معلوم کر لیا کہ علل ہمارے مشاہدے
 میں نہیں آتے۔ ہمارے مشاہدے میں صرف تعاقب و تغیر آتے ہیں۔
 اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی اس دنیا میں (جو ہم کو دکھائی دیتی ہے)
 ایسا وجوب اور ایسی یکسانیت داخل کرتے ہیں، کہ مشاہدے میں آنے
 والے واقعات جن کے ضامن نہیں۔ اس کی توجیہ کس طرح ہوگی؟
 ہیوم کا جواب ایک اجتہادی شان رکھتا ہے۔ اصول علت
 و معلول عقلاً جائز و سلب ثابت نہیں کیا جاسکتا، اور جواز می علاقہ

کہ ہم عالم خارجی کے تغیرات کے متعلق محمول کرتے ہیں، وہ اشیاء میں نہیں ہوتا۔ یہ خود ہمارا ایک احساس ہے، اور عادت کا نتیجہ ہے۔ ایک ہی تعاقب و تسلسل جب بالترتیب ہمارے مشاہدے میں آتا ہے، تو اس کے متعلق ہمارا احساس کسی نہ کسی طبع بدل جاتا ہے، اسی بدلے ہوئے احساس کو ہم اس طبع بیان کیا کرتے ہیں، کہ یہ سادہ تعاقب و تسلسل کی مثال نہیں، بلکہ علت و معلول کی ہے۔

ہیوم کے اس عقیدے کی مشکلات پر بحث کرنے کا یہ موقعہ نہیں۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ اس کے مطابق ہمارا ذہن انفعالی صورت اختیار کر لیتا ہے، اور یہ کہ یہ توجیہ تحقیق و استکشاف کے مقاصد کے بالکل منافی ہے۔ اگر علت و عادت کا وہ اثر ہے، جو ذہن پر پڑتا ہے، تو امور واقعیہ یا تو یہ اثر پیدا کرتے ہیں، یا پیدا نہیں کرتے۔ دونوں صورتوں میں کوئی بات بھی قابل استکشاف نہیں۔ لیکن جب ایک ماہر علل کی تحقیق کرنے بیٹھتا ہے۔ تو خواہ وہ اپنے آپ کو امور واقعیہ کے مشاہدہ تک کتنا ہی محدود رکھے، اس کو خیال رہتا ہے کہ اس کے پیش نظر ایک حل طلب مسئلہ ہے، اور یہ کہ اس کو اس حل کے لئے صحیح راستہ دریافت کرنا ہے،

اور اس لئے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ امور واقعہ پر غور کرنے میں کسی خاص اصول پر کاربند ہو۔ محض اور محال انفعالیات سے اس کا کام نہیں چلتا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہیوم نے علت و معلول کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے اس میں اس نے درحقیقت علوم تجربہ تک سے انکار کر دیا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ایک بہت اہم صداقت اس کی وجہ سے روشنی میں آئی۔ یعنی یہ کہ اگرچہ اصول علت و معلول ہم کو تجربہ سے حاصل نہیں ہوتا، تاہم قوانین علیہ کے انکشاف کے لئے ہم تجربہ کے محتاج ہیں۔ ایک علت کو تحلیل کرنا، اور یہ معلوم کرنا کہ یہ علت فطرۃً کسی معلول کو پیدا کر سکتی ہے، علیت کے انکشاف کے لئے کافی نہیں۔ علیت کا نام علم اس تعاقب و تسلسل پر مبنی ہوتا ہے، جو ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہر وہ تعاقب و تسلسل جو ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے اور جو بالترتیب واقع ہوتا ہے، علیت کی مثال نہیں کہا جاسکتا۔ لہذا ہیوم کا یہ خیال بالکل صحیح ہے، کہ جن صورتوں میں کہ تعاقب و تسلسل مشاہدہ میں نہیں آسکتا، وہاں علیت کا علم ہی نہیں ہو سکتا۔

سائنس کی تمام عقلی اور تجربی توضیحات و تشریحات ناکام رہیں۔
 مقدم الذکر تو اس وجہ سے کہ ان میں اصول و اقصیٰ کے مشاہدے کی گنجائش
 نہ تھی، اور مؤخر الذکر اس لئے کہ ان میں ان اصول کی جگہ نہ تھی، جن کے
 یہ مشاہدہ تابع ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ کائنات ابتداء ہی سے اس دو گانہ
 بے ثمری و ناکامی سے واقف تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ جو تنقید ہیوم نے
 عقیدہ علت و معلول کی کی، اس سے ایسے مسائل پیدا ہوئے، کہ جن کا
 عقلیت کے پاس کوئی جواب نہ تھا، لیکن باہنہ جس نتیجہ پر کہ ہیوم
 پہنچا، وہ سائنس کے وجود کے بالکل منافی تھا۔

عقلیت اور تجربیت کی یہی ناکامی اخلاقیات اور مذہب میں بھی
 عیاں ہوئی۔ فلسفہ اور سائنس کا تعلق ہمیشہ دو گانہ ہوا کرتا ہے فلسفہ
 کو کچھ تعلق تو مختلف سائنسوں کے طریقوں کی تحلیل اور ان پر غور و
 فکر سے ہوتا ہے، اور اس کا ایک اور کام یہ ہے، کہ حیاتِ انسانی کے دو
 بڑے شعبوں، یعنی سائنس اور مذہب کے متخالف اور متنازع دعووں
 میں مطابقت پیدا کرے۔

بادی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات اور مذہب میں عقلیت

وہ واحد طریقہ ہے جس کو فلسفہ کی تائید حاصل ہے، یہ اس سبب سے کہ اخلاق کو ”چاہیے“ سے تعلق ہوتا ہے، نہ کہ ”ہے“ سے۔ لہذا یہ مشاہدہ پر مبنی نہیں ہو سکتے۔ ان کو صرف اس اصول سے منتج کیا جانا چاہیے، جو تجربہ سے بالاتر ہے ساسی طرح مذہب کے معروضات، یعنی خدا اور رُوح، بھی مشاہدے سے خارج ہیں۔ چنانچہ کوئی شخص بھی ”تلاش کرنے سے خدا کو نہیں پاسکتا“

لہذا اگر براعظم یورپ اور جزیرہ انگلستان میں اخلاقیات اور مذہب ابتداء میں عقلیت کا رنگ لئے ہوئے تھے، تو یہ ایک طبعی امر تھا۔ دیکھا کہ عقیدہ تھا کہ حقائق مذہب کے ثبوت کے لئے اس کا ریاضیاتی طریقہ کامیابی کے ساتھ استعمال کیا جاسکتا تھا۔ دوسری طرف لاگ نے اخلاقیات کو، مع ریاضیات کے، اولیاتی اور یقینی علوم میں شامل کیا۔ لیکن جو مناقشہ و مناظرہ اٹھا رھویں صدی میں جاری تھا، اس کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلی طریقوں کے باوجود اخلاقیات اور مذہب میں سے کوئی بھی اس درجہ یقین اور اس عام اتفاق تک نہ پہنچ سکا، جو علوم ریاضیہ کی خصوصیت امتیازی ہے۔

سنہوزانے دیکارت ہی کا طریقہ اختیار کیا، اگرچہ وہ بنسبت دیکارت کے زیادہ عظیم التناقص ہے۔ اس نے خدا کا ایک ایسا تخیل قائم کیا، جو اس کے اکثر معاصرین کے نزدیک ایک ”کریمہ اور ہیبت ناک الہاد“ ہے۔ عقلی دینیات کے عام نتائج کو کانٹ کے ایک مراسلہ نگار نے خوب بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ خدا کے وجود کے جس قدر زیادہ ثبوت مجھے ملتے گئے، میرے شکوک اسی قدر زیادہ ہوتے گئے۔ انگلستان میں جو کوششیں خلیاتیات کو عقلی اٹھول پر مبنی کرنے کی ہوئیں ان سے ایسے نظامات پیدا ہوئے، جو اس قدر بے اثر تھے، کہ تجربیت کے حلوں کا مقابلہ نہ کر سکے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ تالیخ اور علم الانسان کے ساتھ روز افزوں دلچسپی سے اس تجربیت کی تقویت ہو گئی تھی۔ انگلستان میں ایک تحریک شروع ہوئی جو خدا کے وجود کی تو قائل تھی، لیکن وحی کی منکر تھی۔ اس میں گویا مذہب کو ایمان بالغیب سے ہاک کرنے، اور اس کو عقل نظری سے مستنبط کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس تحریک نے ثابت کیا کہ جو مذہب عقل نظری پر مبنی ہوتا ہے، اس میں کوئی بات ایسی نہیں ہوتی، جس پر ایمان لایا جائے۔ ہیوم آخری شخص ہیں

جس نے مذہب و اخلاقیات میں عقل کی بے اعتباری کو واضح کیا۔ اس نے عجیب غریب طریقے سے دکھلایا، کہ جو ثبوت ”نیک دل برکھ“ نے خدا کے وجود کے پیش کئے ہیں، ان ہی سے رُوح کا عدم وجود بھی مستنبط ہوتا ہے۔ اس کا آخری نتیجہ یہ تھا کہ مذہب میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہو سکتا۔ دائرہ اخلاق میں ہونا چاہیے، اور یہ ہے، ”کافرق جس پر تمام عقلی اخلاقیات مبنی ہے، اس طرح کم عیار ہوا کہ تمام کردار افادیت میں تحویل ہو گیا۔ یعنی یہ کہ ہمدردی کے ذریعہ جلب مسرت اور نفع الم کی کوشش تمام کردار کی جان ہو گئی۔ ان تمام نتائج کو کانٹنٹ نے اپنی کتاب انتقاد عقل نظری کے دیباچہ میں اس طرح بیان کیا ہے، ”عام خیال یہ ہے کہ ہر چیز کی آزمائش ہو چکی، اور ہر جگہ ناکامی ہوئی۔ لہذا اب فلسفہ میں مجز ہر اساتی و پریشانی اور کامل بے ہنگی کے اور کچھ نہیں۔ یہی تمام فساد کی جڑ ہے، اور تمام علوم کی تاریکی، اگرچہ اس کے بعد ہی وہ بہت امید افزا لہجہ میں کہتا ہے: ”لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے، کہ ایک نہایت بھونڈے اور غلط مطالعہ کی وجہ سے ان کے تاریک، ژولیدہ اور بے شمر ہو جانے کے بعد اب ان کی اصلاح اور نئی روشنی کا منع، یا دیا جانے

نظر آنے لگا ہے۔

زمانہ حال کے قدیم ترین مفکرین، یعنی عقلیہ میں سے دیکارت اور تجربہ یہ میں سے میکن بھی مایوس نہیں۔ ان کو رُوح انسانی پر اعتماد کُلی ہے لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ غور و فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ بے اعتمادی بھی بڑھتی گئی۔ دینیات میں عقلیت کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے، کہ ایسے معاملہ میں عقل متخالف اور متضاد باتیں ثابت کر سکتی ہے۔ اکثر اشخاص تو ہیوم کے اس فیصلہ کو تسلیم کرنے کے لئے بالکل تیار تھے کہ جو شخص اپنی عقل کا غلام ہے، وہ بے وقوف ہے۔ یہ اس حالت بے ہنگی میں پناہ لیتا ہے، جو ہر اس چیز کو قبول اور تسلیم کر لیتی ہے، جو فی الواقع موجود ہے۔

کامنٹ نے معلوم کیا کہ اس تمام کا واحد علاج طریقہ انتہادی ہے اس وجہ سے کہ عقل پر بے اعتمادی دراصل اس پر حد سے زیادہ اعتماد کا ردِ عمل تھا۔ لوگوں کا یہ خیال ہو گیا تھا کہ عقل سے ہر چیز اور ہر بات ثابت کی جا سکتی ہے۔ اب جب کہ ان کی تمام امیدوں پر پانی پھر گیا، لہذا اب ان کو خیال ہوا کہ اس سے کچھ بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کمنٹ کا اس بات پر یلین تھا کہ فلسفہ ہمیشہ خود پسندانہ دُشوک اور غیر مسلح بے اعتمادی کے بین ہیں

جھوٹا رہیگا، اور یہ کہ اُس کی یہ حالت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ یہ عقل انسانی کا جائزہ نہ لے لیگا، اور اس کی صلاحیتوں کو منکشف نہ کر لے گا۔ یہی کام اس نے اپنے ذمے لیا۔ اٹھارہویں کا فلسفہ تمام فلسفہ پر عام بے اعتمادی کا باعث ہوا تھا۔ اس فلسفہ کی ناکامی دو گانہ تھی۔ ایک طرف تو یہ سائنسٹک فکر کے اعمال کی کوئی قابل فہم اور معقول تشریح و توجیہ نہ کر سکا، اور دوسری طرف یہ کوئی ایسا معیار دریافت نہ کر سکا، جو سائنس اور مذہب کے متخالف دعوؤں کا فیصلہ کر سکتا۔ فلسفہ کی اس دہری ناکامی ہی کی وجہ سے انتقادی فلسفہ کا کام بھی دُہرا ہو گیا۔ ایک طرف تو یہ سائنس کے طریقوں اور افتراضات کی توجیہ و تشریح، اور ان کے جواز کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور دوسری طرف یہ کائنات کے متعلق اُن نظریوں کے مخالف کا کوئی حل معلوم کرنے کا خواہشمند ہے، جو ان طریقوں اور افتراضات، اور اخلاقیات و مذہب کے افتراضات و دعویٰ پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔

باب دوم

کانٹ کا مسئلہ پیش نہاد۔ اولیاتی ترکیبی تصدیقا

انتقاد عقل نظری کے طبع ثانی کے دیباچہ میں کانٹ بیان کرتا ہے کہ بعض علوم عقلیہ اور مابعد الطبیعیات کا تقابل انتقاد کا داعی و باعث ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ ریاضیات اور طبیعیات تو بدائیت یقینی علوم ہیں۔ یہ تجربی نہیں، اور ان کی ترقی بھی مسلسل اور مستقل ہے۔ جن نتائج پر یہ پہنچے ہیں وہ بھی اس قدر محفوظ، عام طور پر مسلم، اور یقینی ہیں کہ محض تجربی تحقیق سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ اس کے خلاف مابعد الطبیعیات میں مسئلہ اور یقینی نتائج غیر ممکن الحصول معلوم ہوتے ہیں، اگرچہ یہ بھی اتنی ہی قدیم ہے، جتنے کہ ریاضیات اور طبیعیات۔ اس کی تاریخ کسی مسلسل اور مستقل ترقی کا مرقع نہیں، بلکہ یہ پریشان کن پیش قدمی اور سپاہی کی داستان ہے۔ ایک فلسفی جو کچھ دشوق و یقین کے ساتھ بیان کرتا ہے، اس کو دوسرا فلسفی اسی قدر دشوق و یقین سے رد کر دیتا ہے۔ اس غیر منقطع اور غیر فیصلہ کن تنازع و

مناقشہ کی وجہ سے اکثر اشخاص کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے، کہ فلسفہ میں ایک عقیدہ اتنا ہی مسلم الثبوت ہے، جتنا کہ اس کا متخالف، اور اس لئے ان میں سے کوئی بھی قابلِ قدر نہیں۔ جس حلقہ میں کہ عقل بہت کامیاب ہونی چاہیے تھی، وہیں یہ بالکل بے بس ہے۔ لیکن چونکہ اولیائی علوم میں عقل بہت کامیاب رہتی ہے، لہذا ہم عقل کی قابلیتوں اور طاقتوں سے کلیتہً اذکار نہیں کر سکتے۔ ارتقاء کا کام یہ ہوگا کہ سائنس میں عقل کی کار فرمائی پر غور کرے، اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرے، کہ مابعد الطبیعیات میں اس کی ناکامی کہاں تک طریقے کی غلطیوں کا نتیجہ ہے، اور کہاں تک اولیائی علوم اور مابعد الطبیعیات کے موضوع کے اختلافِ نوعیت کا۔ کائنات نے دکھایا ہے، کہ یہ ناکامی اس وقت سے کچھ ہی قبل ظاہر ہوئی تھی جب مابعد الطبیعیات یا طبیعیات، نے سائنس کا محفوظ راستہ اختیار نہ کیا تھا۔ بالیوں اور مصریوں کے اُگل پتھر اور تجربی مشاہدات اور ذراتوں کی سائنس کا تقابل نئے طریقے کے انکشاف کا نتیجہ تھا۔ پھر گلیلیو اور مارکوپل کی طبیعیات جدیدہ کا انکشاف بھی طریقہ میں اسی قسم کے انقلاب کا مہم جوئی منت ہے۔ لہذا ارتقاء دراصل طریقہ پر ایک مقالہ ہے۔ یہ

علوم میں عقل کے طریقہ پر غور کرے گا، اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرے گا، کہ مابعد الطبیعیات کے مناسب طریقے کے لئے کیا نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔

کمانٹ نے اپنے پہلے انتقاد کے نتائج کو اپنی ایک تصنیف کے مقدّمات میں مختصراً بیان کیا ہے۔ اس میں وہ لکھتا ہے کہ انتقاد دراصل تین جہلوں کا جواب ہے:-

(۱) ریاضیات کس طرح ممکن ہے؟

(۲) فطرت کا خالص، یا نظری علم، بالفاظ دیگر طبیعیات کس طرح ممکن ہے؟
 اور (۳) مابعد الطبیعیات کس طرح ممکن ہے؟ اس کے نزدیک تیسرا سوال اہم ترین ہے۔ اس کا جواب اسکے اس قول سے اخذ کیا جاسکتا ہے کہ یہ سوال ان الفاظ میں بیان نہ کیا جانا چاہیے، کہ مابعد الطبیعیات، بحیثیت علم کے، کس طرح ممکن ہے؟ اس سوال کا واحد جواب یہ ہے، کہ یہ ممکن نہیں۔ لیکن بلکہ جو اس جواب کے اب بھی یہ سوال کرنا جائز اور ضروری ہے کہ مابعد الطبیعیات، بحیثیت ذہن کے نظری میلان کے، کس طرح ممکن ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ علوم میں عقل کے مقام پر جو غور و فکر اس نے کیا ہے،

اس کا بڑا نتیجہ یہ واضح کرنا تھا کہ علوم میں عقل کامیاب صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ان میں بعض ایسی شرائط پائی جاتی ہیں، جو مابعد الطبیعیات میں مفقود ہیں۔ بادی النظر میں تو یہ خیال کرنا بالکل طبعی معلوم ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کے موضوعات، جو بقول کائنٹ خدا، آزادی، اور ابدیت ہیں، عقل ہی سے مفہوم ہونے چاہئیں، اور یہ بیان کرنا مشکل ہونا چاہیے کہ معمولی تجربے کی دنیا میں عقل کا استعمال کیونکر ہو۔ روزمرہ اشیاء کا علم تجربی، یعنی مشاہدہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ہمارا خیال کچھ ایسا ہے کہ اگر عقلی علم فی الواقع ہے، تو یہ یا تو بقول ہیوم تصورات کی محض موافقت، یا عدم موافقت کا ہونا چاہیے، یا بقول افلاطون جو ہر اشیاء کا، جو ادراک سے آزاد اور بے نیاز ہیں۔ علوم میں اولیاتی استدلال اور تجربی مشاہدہ کا اجتماع متقدمین کے ہاں تو بہت پریشان کن ثابت ہوا، لیکن کائنٹ کا عقیدہ ہے کہ اسی اجتماع میں عقل کا واحد امکانی استعمال منکشف ہوتا ہے، اور یہ کہ عقل تجربے کی دنیا سے علیحدہ ہو کر بے ثمر ہو جاتی ہے۔ لہذا اگر مابعد الطبیعیات ان اشیاء کے عقلی عام کا متروک ہے، جو ہمارے تجربے سے خارج ہیں، تو اس مابعد الطبیعیات کی کوئی

ہستی نہیں۔ اس طرح صرف وہ مابعد الطبیعیات باقی رہ جاتی ہے، جو ایک طبعی میلان کے ہم معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کائنات کا عقیدہ ہے کہ جن سوالات کا مابعد الطبیعیات جواب دینے کی کوشش کرتی ہے، وہ ماہیت عقل، اور تجربہ سے اس کے تعلق، سے پیدا ہوئے ہیں، اگرچہ ان کے جوابات کی تلاش علم میں نہیں، بلکہ فعل میں ہونی چاہیے۔

اس آخری نکتہ کی طرف ہم بعد میں رجوع کریں گے۔ سر دست ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ ماہیت عقل کی یہ تحقیق کس طرح اپنے آپ کو اس ظاہر طود پر مجبور اور حقیر سوال میں تحویل کرتی ہے کہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات کس طرح ممکن ہوتی ہیں؟ شروع شروع میں تو یہ دیکھ کر کچھ خلجان سا ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تحقیق اچانک اس قدر محدود صورت اختیار کر لیتی ہے لیکن ذرا ہی سے تامل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ سوال بہت اہم ہے۔ ہمارا علم یا تو تخلیلی ہوتا ہے، یا ترکیبی؛ یعنی یہ کہ یا تو اس میں کوئی معجمہ حل کیا جاتا ہے یا با نفاذ و گر اس چیز کو منکشف کیا جاتا جس کو ہم کسی طرح پہلے ہی سے جانتے ہیں، یا اس میں وہ چیزیں ملائی جاتی ہیں، جن کا علم یا مشاہدہ پہلے الگ الگ ہوا تھا۔ مسدک عقلیت، جس کو ہم گزشتہ باب میں بیان کر چکے ہیں، تمام

علم کو تحلیلی سمجھتا ہے۔ اس کے مطابق علم کی ترقی مبہم علم سے واضح علم کی طرف ترقی، یا اس چیز پر غور و فکر، اور اس کی توضیح، کا ہم معنی ہے، جو کسی نہ کسی طرح ہمیشہ سے معلوم ہے۔ تاہم عقلیت کے ہاں ریاضیات علم کی مثالی صورت ہے۔ چنانچہ ان کے خیال میں یہ تعریفات کے مرحلوں اور تہذیبوں کی تحلیلی کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تحلیلی اولیاتی علم کا تحلیل تو قدیم سے مانوس تھا، اور بہت سادہ تھا۔ اس کے برخلاف تاہم تجربیت علم کی اولاً ترکیب، یا خود اپنی اصطلاح میں، تلازم کہتے تھے یعنی یہ کہ اس میں وہ تصورات جوڑے جاتے ہیں جو بالطبع علیحدہ علیحدہ ہیں ان کے نزدیک کسی شے کا علم مختلف تصورات کے بیک جامشاہد کے ہم معنی ہے۔ اسی طرح اشیاء کے متعلق تصدیقات منفرد و متفرق تصورات کی شرکت وجود کے متعلق تصدیقات سمجھی جاتی تھیں، اور اس کے ساتھ یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ ان تصورات میں باہمی ربط کی کوئی منطقی ضرورت نہیں۔ ہم اس بات کو نہیں سمجھ سکتے کہ ایک شے جو سونے کا وزن مخصوص رکھتی ہے، زرد کیوں ہو۔ ہم بعض صفات کی شرکت وجود کا صرف مشاہدہ کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تصدیق کہ سونا زرد ہے، ترکیبی

ہے۔ اس میں مفصل و مفرد صفات کی شرکت و وجود کا اثبات کیا گیا ہے۔
 لیکن اس کے ساتھ ہی یہ تصدیق تجربی بھی ہے۔ اس میں سونے اور رُزوی
 کے لازمی علاقہ کا کوئی مدلل بیان نہیں۔ یہ شاہدہ کی تحریری یادداشت معلوم
 ہوتی ہے۔ محقق یہ کہ ترکیبی علم باطبع تجربی اور بعد یاتی سمجھا جاتا تھا۔ ہیوم
 تجربہ کی دنیا کے تمام علم کو ترکیبی کہتا تھا، اور اس علم میں کسی وجوب، یا یقین
 کا قائل نہ تھا۔

لیکن ہیوم نے یہ معلوم کر لیا تھا کہ اصول علیت، یعنی یہ تصدیق،
 کہ ہر حادثے کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے، ادلیاتی بھی ہے، اور ترکیبی بھی۔
 اس کے خیال میں یہ تجربے سے اخذ نہیں ہوتی۔ برعکس اس کے یہ ایک
 ایسا اصول ہے، جو تجربے کی تحقیقات میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ یہ
 نہ تو تحلیل تعلیل کی تحلیل سے حاصل ہوتی ہے، اور نہ اس کو ہمارے تصور
 کی غرض موافقت، یا عدم موافقت سے تعلق ہے۔ اس میں دو بالکل علیحدہ
 طور پر وجود رکھنے والی اشیاء کے درمیان لازمی علاقہ ذکر ہوتا ہے۔ ہم اس
 سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ خود ہیوم نے ان تکلیف دہ امور و افعیہ کو غلط ثابت
 کرنے کی کوشش کی تھی۔ وہ اپنے اس عقیدے پر کہ تمام علم انفعالی

صورت میں وصول شدہ ارتسامات سے حاصل ہوتا ہے، اس قدر مضبوطی کے ساتھ جا ہوا تھا، کہ وہ ان کی طرف اعتنا کرنا بھی پسند نہ کرتا تھا۔ کانٹ نے ایک دوسری قسم کے تعصبات کی عینک لگا کر ان پر نگاہ ڈالی۔ اس کا عقیدہ تھا کہ علم کا اکثر حصہ تحلیل ہوتا ہے۔ لیکن ہیوم کی یہ بات بھی اس کے دل کو لگی، کہ اصول علیت تحلیل سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فطرت کی سائنس کی بنیاد ہی اس عقیدہ کی مخالف نظر آئی کہ علم تحلیل ہوتا ہے۔ پھر کانٹ ہیوم سے اس بات میں بھی متفق تھا کہ اصول علیت تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتا، کیونکہ اس نے دیکھا کہ ہر تجربہ اس کو فرض کرتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ہیوم کی طرح اس کو نظر انداز کرنا بھی گوارا نہ کرتا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے یہ بھی دیکھا کہ اصول علیت سے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے، وہ بہت وسیع الاثر ہے، کیونکہ اس کا عقیدہ تو یہ تھا کہ باقی اور تمام تصدیقات ترکیبی بھی ہوتی ہیں اور اولیاتی بھی۔ ریاضیاتی تصدیقات بھی منجملہ ان ہی تصدیقات کے ہیں۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ کانٹ نے ثابت کیا، کہ تصورات کی محض تحلیل سے خدا، یا روح، کے علم تک پہنچنا ناممکن ہے۔

یعنی یہ کہ خدا، یا روح، کے متعلق مابعد الطبیعیات کی تصدیقات بھی ترکیبی ہوتی ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعیات کی تصدیقات کی صحت ہی زیر بحث اور مابہ النزاع ہے۔ اگر ہم ریاضیات اور ان علوم کی ترکیبی اولیاتی تصدیقات پر غور کریں، جن کی صحت یقینی ہے، تب ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ مابعد الطبیعیات میں بھی یہ تصدیقات اسی طرح یقینی ہو سکتی ہیں، یا نہیں۔ اس طرح ہم کو ساف نظر آجاتا ہے کہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات کے امکان کا مسئلہ دراصل اولیاتی علوم اور مابعد الطبیعیات کے تعلق کے مسئلہ کا منطقی صورت میں بیان ہے۔

کانٹ نے جس طرح علم کو بیان کیا ہے، اس میں ترکیبی اولیاتی تصدیقات کی اہمیت مزید توضیح کی محتاج ہے۔ یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ ان کے وجود سے عقلیت اور تجربیت دونوں کے نقائص و قصور روشنی میں آجاتے ہیں۔ یہ تو یاد ہو گا کہ قبل الذکر سنک میں تو صرف تحلیلی اولیاتی تصدیقات کی گنجائش ہے، اور بعد الذکر میں صرف ترکیبی بعدیاتی تصدیقات کی۔ یہ دونوں سالک علم کو مافی الذہن کی تحلیل، یا اس کا بیان سمجھتے تھے ان میں اختلاف صرف مافی الذہن کی نوعیت کے متعلق تھا جبہ خابجہ گو کہ

قائل تجربیت تجربی علم کو ترکیب سمجھتا ہے، تاہم وہ اس ترکیب کو ذہن کی
 طرف نہیں، بلکہ متلازم تصورات کی طرف منسوب کرتا ہے۔ ذہن کا کام
 صرف مشاہدہ کرنا ہے، اور علم حواس کے ذریعے اشیاء کو محض محسوس کرنے
 کا وہ کام ہے۔ ہم پیش نظر چیز کو دیکھتے ہیں، اور اس کے اختلافات، یا اس
 کی مشابہتوں کو معلوم کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں قائل عقائیت علم کو
 ایسی حقیقی اشیاء کے معلوم کرنے کے ہم معنی سمجھتا ہے جو احساسی اور اکالات
 کے انتسابات سے مبرا ہیں۔ چنانچہ ماہر ریاضیات کے ذہن میں مثلث کی
 ماہیت ہوتی ہے اور وہ عقلاً معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس ماہیت
 سے کیا کچھ ہل ہوتا ہے۔ ان دونوں میں یہ کہہ کر صلح کراؤنی جا سکتی ہے،
 کہ اگرچہ تمام علم مشاہدہ کرنا ہے، تاہم بعض مشاہدہ تو معروضات فکر کا
 ہوتا ہے اور بعض معروضات حواس کا۔ مقدم الذکر ہم کہتا ہے اور مغفلانہ
 ادراک۔ لیکن اکثر سائنسٹک تصدیقات میں ہم معروضات فکر یا حواس
 کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ یہ تصدیقات صرف اس چیز اور بات ہی کو بیان
 نہیں کرتیں، جو ذہن میں یا حواس کے سامنے ہے۔ ان میں بالضرورت پیش
 بینی کی جاتی ہے۔ یہ فی الحال موجود اشیاء سے بہت آگے ہوتی ہیں۔

اس کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، اگر ایک سائنٹفک تصدیق کی نہایت یہ ہے، کہ یہ صحیح یا غلط ثابت کی جاسکتی ہے۔ اگر ہم اس کو صحیح طرز پر سمجھتے ہیں تو ہم کو صاف نظر آ جاتا ہے کہ اس کی ولایت یہ ہے کہ ان حالات میں یہ یہ اسٹیا تجربے میں آئیں گی۔ اسی وجہ سے سائنس میں اختبارات کو اہمیت حاصل ہے۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، کہ سائنٹفک تصدیق بھی مدرکہ واقعات کے مشاہدے اور ایک کلی علاقہ کے تفہیم پر مبنی ہوتی ہے لیکن اس میں اس سے زیادہ کچھ اور بھی بیان کیا جاتا ہے۔

لہذا اگر تمام سائنٹفک تصدیقات ترکیبی ہوتی ہیں، اور اگر عقیدت اور تجربیت دونوں اس بات کی تشفی بخش نتیجہ کرنے سے قاصر ہیں، کہ یہ تصدیقات کس طرح اس چیز سے تبادلاً کر جاتی ہیں، جو ذہن کے سامنے فی الحال موجود ہوتی ہے، تو کیا ہمارا یہ کہنا جائز نہ ہوگا، کہ کانٹ کے لئے حل طالب مسئلہ یہ نہ تھا کہ یہ واضح کرے کہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات کس طرح ممکن ہوتی ہیں، بلکہ یہ تھا کہ ہر قسم کی ترکیبی تصدیقات کس طرح ممکن ہوتی ہیں، باوجودی نظر میں تو یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے، لیکن فی الحقیقت ہم اس کو قبول نہیں کر سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کانٹ سوال کرتا ہے، کہ کیا تصدیق

کس طرح ممکن ہوتی ہے، تو وہ یہ سوال نہیں کرتا کہ ہم یہ تصدیق کس طرح قائم کرتے ہیں، بلکہ یہ کہ ہم کو کس طرح معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ اب اگر ہم واقعاتِ فطرت کے متعلق کسی تجربی تصدیق پر غور کریں، تو ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ لاکھ اور مہینوں نے اگر ان کے یقینی ہونے سے انکار کیا، تو وہ بالکل حق بجانب تھے۔ عینی واقعات کے متعلق تمام عام بیانات میں ہم اپنی شہادت سے ایک حد تک ضرور متجاوز ہو جاتے ہیں۔ تجربی سائنسٹک بیانات نظری طور پر یقینی نہیں ہوتے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ عملی مقاصد کے لئے وہ کافی طور پر یقینی ہوں۔ یہ اصل میں اس چیز کی معقول توقع ہوتی ہے، جو واقع ہونے والی ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ معقول توقع اور ریاضیاتی بصیرت کے یقین میں زمین آسمان کا فرق ہے +

اب کامٹ کا عقیدہ ہے کہ اگرچہ اس طرح کی تجربی تصدیقات یقینی نہیں ہوتیں، تاہم ان سے چند ایسے عام اصول کے یقین پر دلالت ہوتی ہے، جن پر یہ مبنی ہیں۔ یہی عام اصول وہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات ہیں، جن پر وہ بالخصوص بحث کرتا ہے۔ جب ہم علمِ مشلت کے کسی مسئلہ کا اطلاق انجینیئری کے کسی مسئلہ پر کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری

پیمائشیں محض تخمینی ہیں، اور اس لئے نتیجہ بھی تخمینی ہی ہوگا۔ لیکن اس طرح کے تخمینی نتائج تک پہنچنے کا امکان علم شدت کے اصول کی رطاباتی صدا، اور اس افتراض پر مبنی ہوتا ہے، کہ ان میں تصورات کی محض موافقت ! عدم موافقت ہی کا ذکر نہیں ہوتا، بلکہ یہ حقیقت کے لئے صحیح ہیں۔ اسی طرح جب ہم اشیاء کے گننے میں علم حساب کے قواعد استعمال کرتے ہیں، تو اکائی کے انتخاب میں آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن قواعد میں یہ آزادی نہیں ہوتی علت و معلول کے متعلق تمام سائنٹفک تصدیقات بھی اسی طرح تخمیناً یقینی ہوتی ہیں، لیکن ان سب سے اصول علت و معلول کا یقین بدول ہوتا ہے، اور یہ سب اس فرض پر مبنی ہوتی ہیں کہ یہ اصول عمیم الاطلاق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ، اور وہ اصول، جو ہماری تجربی تصدیقات میں فرض کئے جاتے ہیں، وہ ترکیبی تصدیقات ہیں، جن سے کانسٹرکٹ تعلق ہے۔ اب ہمارا تجربی علم بانطبع جزئی ہوتا ہے، اور یکساں نہیں ہوتا۔ یعنی یہ کہ اس میں ہم کو ایسی اشیاء کی کثیر تعداد سے سابقہ پڑتا ہے جن کے مضائقہ کو ہم بالکل سمجھ نہیں سکتے، اور اس وجہ سے ان کی ہم ہمیشہ مبنی بھی نہیں کر سکتے۔ لیکن باوجود اس کے ہم فرض کر لیتے ہیں کہ یہ اشیاء علم حساب

اور علم ہندسہ کے اصول کی تابع ہوں گی، اور اپنے تغیرات میں اصلاحات و معمول کی مطابقت کریں گی۔ عملی ریاضیات کے تمام علوم کی بنیاد اسی طرح کے افتراضات پر ہو کر تھی ہے۔ ان افتراضات کو اس طرح جائز و ثابت کیا جاسکتا ہے وہی کانٹ کا سوال ہے +

کانٹ جب ریاضیات پر غور کرتا ہے، تو اس کو عملی ریاضیات، یا ان علوم سے سروکار ہوتا ہے، جو اگرچہ ریاضیاتی ہیں، تاہم وہ موجود اشیاء کے متعلق حکم لگاتے ہیں، اور ان میں فہم و ادراک کی وہ پرانی تقریب ختم ہو جاتی ہے، جو ان دونوں قوار کے معروضات کے اختلاف ماہیت پر مبنی تھی۔ جن علوم پر کانٹ غور کر رہا ہے، وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں، کہ جو اصول نفس مشاہدے سے براہ راست بالترتیب لازم نہیں آتے، وہی وہ بنیاد بنتے ہیں، جن پر ہم اس چیز کو مرتب کرتے ہیں، جو ہمارے مشاہدے میں آتی ہے۔ اب اگر ہمارا یہ عقیدہ ہو، کہ ریاضیات کے معروضات خود مختار مستیاں ہیں، جو ان اشیاء سے بالکل علیحدہ ہیں، جن کا ہم ادراک کرتے ہیں، تو پھر اس فرض کی توجیہ نامکن ہو جائے گی کہ جن اشیاء کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ اصول ریاضیات کی مطابقت کریں گی۔ اس کے برعکس اگر ہم یہ تسلیم

کر لیں کہ ریاضیات میں ہم کو مختلف و متنوع معروضات حواس سے معاملہ پڑتا ہے، تو پھر یہ تو نتیجہ ناممکن ہو جائے گی کہ ریاضیات ہیں وہ عمومیّت اور وجوب کس طرح پیدا ہو سکتا ہے، جو ان بیانات میں کبھی بھی پیدا نہیں ہو سکتا، جو مختلف مرنی اشیاء کے مشابہے پر مبنی ہوتے ہیں۔ عملی ریاضیات کے وجود سے پہلے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ فہم و ادراک دو متمیز چیزیں ہیں، اور ان میں سے کوئی بھی دوسری میں تحویل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر یہ ایسی نہ ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ یا تو ہم کو مشابہہ و اختصار سے دستبردار ہونا پڑے گا، یا وجوب و ادائیغیت سے۔ عملی ریاضیات کے وجود سے دوسری بات یہ لازم آتی ہے، کہ فہم و ادراک مرتبط ہیں، اور سائنس کی ترقی کے لئے ان کا یہ ارتباط لازمی ہے۔

اب کانٹ نے اس مسئلہ کا جواب اس واقعہ پر توجہ جانے سے پایا، کہ فہم و ادراک دو متمیز ہیں، تاہم دونوں پر علم میں موجود ہوتے ہیں۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ فہم و ادراک علیحدہ علیحدہ معروضات رکھتے ہیں اور پھر ان کے ارتباط کی توجیہ کی کوشش کریں، تو ہم بالضرورت مشکلات میں پھنس جاتے ہیں۔ لیکن اگر ہم ان کے ارتباط سے اپنے فکر کا آغاز کرتے ہیں،

تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ معروضات حواس کی طرف اصول فکر کا اشارہ محض اتفاقی نہیں۔ برعکس اس کے ان اصول فکر، یا بقول کانٹ اصول فہم، کو صرف معروضات حواس ہی سے تعلق ہوتا ہے، اس کے علاوہ ان کے اور کوئی معنی ہی نہیں۔ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر اصول فکر کو بہت سے اور مختلف معروضات حواس سے تعلق ہوتا ہے، تو یہ کلی طرح ہو سکتے ہیں؟ کانٹ جواب دیتا ہے کہ ان کو بالراست ان معروضات سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ان حالات و شرائط سے ہوتا ہے، جن کے تحت یہ معروضات مفہوم ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان معروضات کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جاتا، بلکہ امریکائی تجربے کی شرائط کے متعلق حکم لگایا جاتا ہے۔ اگر ہم یہ معلوم کر لیں کہ تمام ادراک اور تفکر مخصوص حالات پر دلالت کرتے ہیں، تب ہی ہم ان اصول کی صحت کا دعویٰ کر سکتے ہیں، جو ان حالات پر مبنی ہیں، اور یہ بھی صرف اُس وقت تک، جب تک کہ ہم ان اصول کو اپنے ادراک سے مستجاد نہ ہو کر استعمال نہ کریں۔

یہی بات اس سوال کی صورت میں بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ ذہن کو تجربہ کی تعین، یا پیش بینی کا کیا حق ہے؟ کانٹ کا جواب ہے کہ

ہم ان حالات کی تعیین کر سکتے ہیں، جن میں اور صرف جن میں اشیاء معلوم کی جاسکتی ہیں۔ لیکن اگر یہ ایسا ہی ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بن اصول کا ان اشیاء پر اطلاق صرف اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ یہ معلوم ہیں۔ انتہاد عقل نظری کے طبع ثانی کے دیباچہ میں کانٹ گلیلیو اور مارے پل کے انکشاف کی طرف عود کرتا ہے، اور بیان کرتا ہے کہ ان کی کامیابی صرف اس بات پر موقوف تھی، کہ انہوں نے فطرت سے صحیح سوال کیا، اور یہ صحیح سوال وہ تھا، جس کو عقل سمجھ سکتی تھی۔ ”جب گلیلیو نے ایک مخصوص وزن (جس کو خود اُس نے معین کیا تھا) کے گیند کو ایک ڈھلوان سطح پر اڑھکایا یا جب مارے پل نے ہوا میں ایک ایسے وزن کو معلق کیا، جس کے متعلق اس نے معلوم کر لیا تھا کہ وہ پانی کے ایک معین حجم کے مساوی ہے، تو فطرت کے تمام متعلمین کی آنکھوں کے سامنے ایک نئی روشنی نمودار ہوئی۔ ان کو معلوم ہوا کہ عقل صرف اس چیز کے متعلق بصیرت رکھتی ہے جس کو وہ خود اپنی تجویز کے مطابق خود اپنے آپ پیدا کرتی ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے یہ بھی دیکھ لیا کہ اس کو ایک مقررہ قانون کے مطابق اپنی تفسیر کے اصول کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیے، اور فطرت کو اس کے سوالات کے

جوابات دینے پر مجبور کرنا چاہیے۔ اس کو فطرت کو یہ اجازت نہ دینی چاہیے، کہ وہ اس کی رہنمائی کرے۔ اگر یہ سورت نہ ہوگی، تو پھر ایسے اتفاقی مشاہدات جو کسی پہلے سے مقرر شدہ تجویز کے مطابق نہیں کئے گئے، کبھی بھی مل کر ایک ایسے لازمی قانون کی طرف نہ لے جائیں گے کہ جس کی عقل کو تلاش یا ضرورت ہے۔ عقل کو فطرت سے کچھ سیکھنے کے لئے اس صورت میں چلنا چاہیے کہ اس کے ایک ہاتھ میں اصول ہوں، جن کے مطابق متجانبس مظاہر تو ان فطرت تسلیم کئے جاسکیں، اور دوسرے ہاتھ میں اعتبار ہو جس کو اس نے ان ہی اصول کے مطابق وضع دیا عباد کیا ہے۔ اس کو اس شاگرد کی ہیئت میں فطرت کے سامنے نہ جانا چاہیے، جو اپنے استاد کے ہر قول پر ایمان لے آتا ہے، بلکہ اس منصف کے روپ میں جانا چاہیے، جو گواہوں کو اپنے سوالات کے جواب دینے پر مجبور کرتا ہے۔“

کائنات کو یہاں اس عقل سے بحث ہے، جس کا اطلاق تجربے پر ہوتا ہے۔ اس نے یہ واضح کیا ہے کہ اس قسم کی تحقیق میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ جن کی حضوری طور پر پیش مبنی نہیں کی جاسکتی۔ ”عقل کو فطرت کے سامنے کچھ سیکھنے کے لئے جانا چاہیے“ سوالات کے

باب سوم

کانٹ کی تصویریت - زمان و مکان

وہ بڑا انقلاب جو کانٹ نے بزعم خود ماہیت عقل میں پیدا کیا، یہ تھا کہ عقل اشیاء (جیسی کہ وہ حقیقتہً موجود ہیں) کے مشاہدے کا طریقہ نہیں، بلکہ اس کو بالراست ہمارے ان اشیاء کے تفہیم کے طریقوں سے تعلق ہے۔ یہی انکشاف کانٹ کی تصویریت کی رُوح ہے، اور اس کا بڑا نتیجہ اشیاء بانفاسہا اور مظاہر کی اس تفریق میں ظاہر کیا گیا ہے جس کا کانٹ کو بہت شوق ہے۔ یہی تفریق اس کی تمام مشکلات کو حل کرنے کی کنجی ہے۔ لیکن جو عقیدہ کہ اس میں متضمن ہے، اس میں غلط فہمی کی بہت گنجائش ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ کانٹ نے جو معنی تصویریت کے لئے ہیں، وہ ان معنوں سے مختلف ہیں، جن میں عام طور پر یہ لفظ مفہوم ہوتا ہے، اور کچھ یہ کہ جو تفریق کانٹ نے اشیاء بانفاسہا اور مظاہر میں کی ہے، وہ علم کے متعلق ایسے خیال پر مبنی تھی کہ جس کی تردید کا کانٹ کو سخت فکر

تھا، لیکن جس سے ہم اس وقت مانوس نہیں۔ اگر ہم کانٹ کا فلسفہ سمجھنا چاہتے ہیں، تو ہم کو پہلے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ تصویریت سے اس کی کیا مراد تھی، اور اس کی تصویریت متقدمین کی تصویریت سے کس بات میں مختلف ہے۔

لفظ تصویریت طبعاً لفظ حقیقتیت کا مقابل ہے۔ اس سے مدلول یہ ہوتا ہے کہ وہ شے حقیقی نہیں، بلکہ محض ایک تصور ہے۔ اگر ہم کو اس کا اور اشیا بانفاہما اور مظاہر کی تفریق کا ارتباط معلوم ہے، تو اس سے مترشح ہوتا ہے کہ علم کی اشیا (معلومات) کسی نہ کسی معنوں میں حقیقی اشیا کے مقابلے میں التباسات یا محض مظاہر ہیں۔ کانٹ کے اسلاف کا کچھ اسی طرح کا خیال تھا۔ چنانچہ تصویریت کے جس اساسی اصول پر کانٹ کے اسلاف متفق تھے، اور جو کبھی دیکھ رتی تصویریت کہلاتی ہے، اور کبھی موضوعی، وہ یہ تھا کہ ذہن کسی نہ کسی طرح اپنے آپ اپنے افعال اور اپنے احوال کو جانتا ہے، اور اس کا یہ علم اشیا خارجی کے علم کی بہ نسبت زیادہ بلا واسطہ اور یقینی ہوتا ہے۔ یہ عقیدہ اصل میں احساسی اور اک کے مبہم خیال پر مبنی ہے۔

یہ امر برہمی ہے کہ احساسی ادراک آلات حس میں چند اعمال کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ خیال یہ تھا کہ اشیا احساسی آلات کے ذریعہ دماغ میں ایسا مات پیدا کرتی ہیں، اور پھر ذہن واقف ہوتا ہے کہ وہ دماغ میں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب لاک کتا ہے، کہ ذہن صرف اپنے تصورات کو جانتا ہے تو اس کا رجحان ان معنوں کی طرف ہوتا ہے، اگرچہ بعض اوقات وہ واقعات کی طرف سے بے بس ہو جاتا ہے، اور نہایت نفاست کے ساتھ خود اپنا تناقض کر جاتا ہے کہ ذہن اشیا کو صرف دماغ کے اندج بانرا ہے۔ قطع نظر اس بات کے کہ عقیدہ ایک غلط بحث پر مبنی ہے، اس پر ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے عالم خارجی کے تخیل کی تخلیق کی توجیہ نامکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم صرف، اور ہمیشہ سے، ان تصورات کو جانتے ہیں، جو ہمارے سروں کے اندر ہیں، تو کیا وجہ ہے کہ ہم یہ خیال کریں کہ ہمارے سروں سے باہر بھی ایک دنیا آباد ہے؟ لیکن اگر ہم سے باہر کوئی چیز مشاہدے میں نہیں آتی، یعنی اگر ہم کسی ایسے عمل سے واقف نہیں، جو خارجی اشیا اور دماغ کے درمیان جاری ہے، تو یہ عقیدہ بالکل بے بنیاد ہو جاتا ہے۔ اگر ہمیں یہ خبر نہیں کہ کسی چیز کے ہمارے ذہنوں سے باہر وجود میں کوئی

بات حقیقی ہے، تو یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ وہ چیز ”محض ایک تصور“،
 راک نے فرض کیا تھا کہ اگرچہ ہم صرف تصورات کو جانتے ہیں تاہم
 ہم کسی نہ کسی طرح اپنے تصورات ہی کی مدد سے ایک عالم خارجی تک پہنچ
 سکتے ہیں۔ دلیل اس کی یہ تھی کہ صداقت مترادف ہے اس بات کی
 کہ ہمارے تصورات حقیقت کے مطابق ہوں۔ صداقت کے متعلق یہ
 عقیدہ عام ترین تھا۔ اس کو بعض اوقات استحضاریت کے نام سے
 موسوم کرتے ہیں، کیونکہ اس کے مطابق ذہن کو صرف استحضارات، یا
 تمثالات، یا تصاویر سے تعلق ہوتا ہے، جن کا یہ حقیقی اشیا کے ساتھ مقابلہ
 کرتا ہے۔ لیکن اس عقیدے کی لغویت بالکل بدیہی ہے۔ ہم ایک
 تصویر کا مقابلہ اس چیز سے، جس کی یہ تصویر ہے، صرف اس وقت
 کر سکتے ہیں، جب ہم دونوں سے واقف ہوں۔ اگر ہم صرف تصورات
 جان سکتے ہیں، تو ہم یہ کبھی بھی نہیں جان سکتے، کہ یہ محض تصورات
 ہیں، اور کبھی بھی ان کا مقابلہ کسی اور چیز سے نہیں کر سکتے۔
 برکلی نے اس مشکل کو تاثر لیا تھا یہ فلسفی اُن فلاسفہ کا گویا
 امام ہے، جو موضوعی تصوریت کے قائل ہیں۔ اس نے اپنے عقیدے

کے مطابق خارجی اشیا کے وجود سے انکار کیا، اور دعویٰ کیا کہ وجود، یا حقیقت
ادراک کئے جانے کے ہم معنی ہے، اور بس۔ لیکن ہم برآگے کے ساتھ اطلاق
کریں، تو پھر تصدیقات کی صداقت عمیر الفہم ہو جاتی ہے۔ اگر اشیا کا وجود
صرف اُس وقت ہوتا ہے، جب ہم ان پر فکر کرتے ہیں، بلکہ یہ کہنا چاہیے،
کہ اگر ان کا ہونا ہمارے ان پر فکر کرنے، یا ان کے ادراک کرنے، کے ہم معنی
ہے، تو پھر ان کے متعلق ہماری تصدیقات کے سچے یا جھوٹے، ہونے کا
سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

کانٹ اسی تصویریت کو باعتماد رد کرتا ہے۔ وہ دکھاتا ہے کہ اس
تصوریت کے اس اساسی اصول کی تائید میں کوئی شہادت دستیاب
نہیں ہوتی کہ ہم اپنے ذہن کو، اشیا کے مقابلہ میں، زیادہ بلا واسطہ طریقے
سے جانتے ہیں۔ ہم کو اپنا شعور صرف اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی ایسی
چیز کو جانتے ہیں، جو ہم سے باہر ہے۔ ہم خارجیت فی المکان کے تخیل کو
کسی ایسے تجربہ سے ایجاد نہیں کرتے ہیں، جس میں یہ شریک نہیں خارجیت
تو ہمارے سادہ ترین تجربے سے بھی مدلول ہوتی ہے۔ پہلے پہل ہم کو
خارجی اشیا کا شعور ہوتا ہے، اور خود اپنے ذہنی احوال یا اعمال کا شعور

بعد میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن یہاں یہ کہہ دینا چاہیے کہ موعوی تصوریت کی صدا یا اس کے کذب، کیا اس سوال پر کوئی اثر نہیں پڑتا جس سے کانٹ کو تعلق ہے اگر میں سوال کروں کہ میں ان اشیاء کے متعلق کس طرح قوانین وضع کر سکتا ہوں، جن کا مجھے ابھی تجربہ ہی نہیں ہوا، تو اس جواب سے میری تشفی نہیں ہوتی، کہ مجھے صرف اس چیز کا تجربہ ہوتا ہے، جو میرے ذہن میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجھے اس چیز کا علم کس طرح ہو سکتا ہے، جو میرے ذہن میں آنے والی ہے؟ جس سوال پر تصوریت بالعموم بحث کرتی ہے، یعنی یہ کہ ہمارے وقوف کے موقوفات ہمارے ذہن میں جوتے ہیں، یا اس سے باہر بالفاظ دیگر ان کا دار و مدار ذہن پر ہوتا ہے، یا یہ اس سے بالکل آزاد ہیں، وہ کانٹ کے مقاصد سے قطعاً خارج ہے۔

لیکن یہ ایک امر واقعی ہے، اور تشریح طلب ہے کہ تصدیق میں ہم ہمیشہ اس چیز سے متجاوز ہوتے ہیں، جو فی الواقعہ ہمارے ذہن میں ہے، اور یہ کہ جس چیز کا ہم کو تجربہ ہونے والا ہے، اس کی اس طرح پیش بینی کرنے میں ہم فرض کر لیتے ہیں کہ بعض اصول ایسے ہیں، جو ان تمام چیزوں پر صادق آتے ہیں، جو ذہن میں تھیں، یا آ سکتی ہیں۔ تصوریت کا جو مفہوم بالعموم لیا جاتا ہے،

اس کے مطابق اس کو اس مشکل سے کوئی واسطہ نہیں۔ استحضاریت نے اس تجاویز کی توجیہ یہ کہہ کر کرنے کی کوشش کی کہ صداقت تصورات اور حقیقت کی مطابقت کا دوسرا نام ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ اگر ہم صرف تصورات کو جانتے ہیں، تو یہ مطابقت ناممکن ہے۔ استحضاریت کے مقابلے میں دو عقائد ہیں: ایک تو یہ کہ وجود صرف تصورات کا ہے، اور دوسرا یہ کہ ہم حقیقی اشیاء کو بالراست جانتے ہیں۔ ان دونوں عقائد کے مطابق جس چیز کا ہم کو ظلم ہو رہا ہے، اس کے مقابلے میں کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہتی کہ تصدیق میں اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ جس شخص کی ان تینوں عقائد میں سے کسی ایک سے تشفی ہو جاتی ہے، وہ کانٹ کے پیش نہاد مسئلہ کو بے جا نہیں کر سکتا۔

اب اگر کانٹ مونیوخی تصوریت کا قائل نہیں، تو پھر اس کے اس قول میں کوئی بار بار دہراتا ہے، کا کیا مطلب ہے کہ ہم صرف مظاہر کو جانتے ہیں؟ اور علم کی یہ حد بندی اس کی مشغلات میں کیوں مدد کرتی ہے؟ پہلا مطلب تو اس کا یہ ہے کہ تمام علم اور ایک پر موقوف ہو رہا ہے۔ متفقہ عقل نظری کے پہلے حصے کا پہلا پیرا اگر اب بھی اس کو صاف کر دیتا ہے۔ جس عمل اور جن

ذرائع و وسائل سے علم اپنے معلومات تک پہنچتا ہے، وہ خواہ کچھ ہی ہوں
 اتنا یقینی ہے کہ ایک عمل ایسا ہے، جو ان تک بالراست پہنچتا ہے، اور تمام
 فکر کا نہائی مواد بناتا ہے۔ یہ عمل ادراک کا ہے۔ یہ ممکن ہوتا ہے صرف اس
 وقت جب شے موجود ہو، اور وہ شے (کم از کم نفع انسانی کے لئے) ذہن کے
 ایک خاص تاثر کی برولت موجود ہوتی ہے۔

اب اگرچہ ادراک ہم کو خارجی حقیقت کا ہوتا ہے، تاہم احساسی ادراک
 سے براہتہ بہت ہی ناقص علم حاصل ہوتا ہے۔ اشیاء کے صرف بعض پہلو
 ہم کو نظر آتے ہیں، اور باقی غائب رہتے ہیں۔ پھر جو کچھ بھی ہم کو دکھائی دیتا
 ہے، وہ ہمارے مقام کے اختلاف پر موقوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم
 اس سے بھی واقف ہیں کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں، وہ اس شے کی ماہیت کا
 صرف ایک حصہ ہوتا ہے۔ ہم حقیقت کو ایک باہم مربوط نظام سمجھتے ہیں
 لیکن ہم کو ادراک اس کے ایک بہت ہی چھوٹے سے حصے کا ہوتا ہے، اندس
 حصہ کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ بھی اس مخصوص وقت، اور اس مخصوص حصہ
 مکان، پر موقوف ہوتا ہے، جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں۔ اپنے تجربہ میں
 ہم دراصل کبھی کبھی اس حصہ پر قناعت نہیں کرتے، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔

اصل یہ ہے، کہ ہم کو اتنے تھوڑے حصے کا ادراک ہوتا ہے، کہ ہم قناعت نہیں کر سکتے۔ جو کچھ کہ ہم دیکھتے ہیں اس سے ہم کسی اور چیز کا استنتاج کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ کچھ اور جو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ہر تصدیق میں متضمن ہوتا ہے کیا ہے؟ جواب ہو سکتا ہے کہ اشیا جیسی کہ وہ فی الحقیقت ہیں، بمقابلہ اشیا جیسی کہ دہ دکھائی دیتی ہیں، یعنی مظاہر یہ کچھ اور ہے، اور یہ کہ جب ہم ادراک سے فکر کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو ہم گویا التباس سے حقیقت کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ لیکن کانٹ اس جواب سے متفق نہیں۔ اس کا خیال تھا کہ اگر تم اس تصدیق کے مفہوم کو سمجھتے ہو، تو تم یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ ان حالات میں، مثلاً وزن کرنے سے، اس کا ایسا ایسا ادراک ہو گا۔ یہاں مراۃ ادراک سے فکر کی طرف نہیں، بلکہ مالیہ ادراک اور ان حالات میں آئندہ ادراک کی طرف ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ اشارہ فکر اور اس چیز پر دلالت کرتا ہے جسے منطق میں تصور کہتے ہیں۔ لیکن سائنس میں جو استعمال ہم و منطقی، تصورات کا کرتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ کسی چیز کو سونا کہنے سے کیا مراد ہے، تو ہم کس بات کا بھی علم ہوتا ہے۔ کہ ان حالات میں اس پر کیا کیا گزرے گی۔ بقول کانٹ و منطقی تصور دراصل

ہمارے استحضارات میں عمل وحدت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فکر کا کام یہ نہیں کہ ذہن کو اس چیز سے پھیر دے جس کا ہم کو ادراک ہو رہا ہے۔ اس کا اصلی کام یہ ہے کہ ادراک کی حدود و قیود کو توڑنے میں مدد دے۔ یا شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ادراک کی حدود کو اور پیچھے ہٹا دے، کیونکہ فکر کبھی ان قیود کو پوری طرح توڑ نہیں سکتا۔ ہمارا علم ہمیشہ اس واقعہ پر مشروط ہوتا ہے کہ ہمارے اذہان محدود ہیں، اور یہ کہ ہم ایک خاص جگہ، اور ایک خاص وقت، میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ لیکن فکر ہمارے ادراک کی حدود کو مکان و زمان میں وسیع کر سکتا ہے۔

کانٹ کے لئے ہمارے ادراک کی حدود کے دو پہلو ہیں۔ اسی کے مطابق اس نے اپنے استفاد کے پہلے حصے کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول جمالیات اور دوم تحلیلیات۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی خاص نقطہ پر مکان کا بلا واسطہ علم ہمیشہ مکان کے صرف ایک حصہ کا علم ہوتا ہے، اسی طرح زمان کا بلا واسطہ علم، خواہ یہ موجودہ شعور میں ہو، خواہ خود ہمارے اپنے تجربہ کی یاد میں، ہمیشہ زمان کے صرف ایک حصہ کا علم ہو کرتا ہے۔ پھر جن اشیاء کا ہم کو مکان میں بلا واسطہ ادراک، یا زمان میں تجربہ ہوتا ہے، ان

کی نوعیت اس مکان سے ان کے تعلق پر موقوف ہوتی ہے، جو دکھائی
 دینے والے مکان سے پرے ہے، اور اس زمان سے ان کے تعلق پر، جو
 تجربے میں آنے والے زمان سے ہگے۔ اسی لئے ہم محدود مکان و زمان
 کو ایک عادی شکل مکان اور ایک عادی شکل زمان کے حصے سمجھتے ہیں،
 اور ایک بے انتہا ممتد مکان و زمان کے ادراک میں ہم اس مکان پر غور
 کر سکتے ہیں جس میں تمام اشیاء موجود ہیں، اور اس زمان پر جس میں تمام
 اشیاء واقع ہوتی ہیں۔ یہ تو ہم پہلے کہہ ہی چکے ہیں کہ ہم اس مکان کا ایک چھوٹا
 سا حصہ دیکھتے ہیں، اور اس زمان کے ایک چھوٹے سے حصے کا تجربہ کرتے
 ہیں۔ علم الاخلاق اس زمان و مکان کا ذکر کرتا ہے، جو ہمارے ادراک میں
 آنے والے مکان و زمان سے بہت آگے ہے۔ روزمرہ گفتگو میں بھی ہم
 اس قسم کے بلا واسطہ ادراک سے آگے بڑھ جایا کرتے ہیں۔ مثلاً ”یہاں
 سے دس میل“ اور ”آج کے تین دن بعد“ ہمارے عام جملے ہیں۔ پھر جب
 کائنات کہتا ہے، کہ مکان و زمان صرف ظاہری ہیں، تو اس کی مراد یہ
 نہیں ہوتی کہ یہ ذہنی ہیں، بلکہ یہ کہ ہم ان کو صرف ادراک کی مدد سے معلوم
 کر سکتے ہیں، اور یہ کہ ہم اخلاقی مکان و زمان تک اس طرح نہیں پہنچ سکتے، کہ

ہم اور اک سے فکر کی طرف جائیں، بلکہ اس طرح کہ جس کا ہم کو اور اک بتا ہے اس کو ہم بے انتہا متد سمجھیں۔ مکان کے متعلق تمام معین بیانات انجام کا "اب سے اتنے دنوں بعد" پر ختم ہوتے ہیں۔ پھر یہ ایک امر واقعی ہے کہ مکان و زمان کے متعلق ہمارا تمام علم اس مکان و زمان پر اضافہ کرنے، یا فکر میں اس کی توسیع کرنے، سے حاصل ہوتا ہے، جس کا ہم کو بلا واسطہ اور اک ہو رہا ہے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ مکان و زمان کی ماہیت کے متعلق اکثر ناقابل حل مسئلے اسی امر واقعی سے حل ہو جاتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اپنے علم اشیاء پر غور کریں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان کے صرف ایک حصہ کا، یا صرف ایک پہلو سے، اور اک ہوتا ہے۔ اس کی طرف ہم اس سے قبل بھی اشارہ کر چکے ہیں۔ ان کے متعلق جو کچھ بھی بلا واسطہ طور پر ہمارے اور اک میں آتا ہے، وہ جزئی اور غیر مسلسل ہوتا ہے۔ اس وقت ہم کو ان کا ایک پہلو نظر آتا ہے، اور بعد میں کسی وقت دوسرا۔ لیکن ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ان کا وجود اسی غیر مسلسل صورت میں ہوتا ہے۔ ہم خوب سمجھتے ہیں کہ ان کی اپنی ایک خاص ماہیت و نوعیت ہے۔ یہ حقیقت ہمارے اور اک کے متناقض نہیں، بلکہ ہمارے

ادراک سے بہت زیادہ ہے۔ کسی شے کے متعلق ہمارا علم ان تمام مختلف پہلوؤں کو جمع کرنے سے حاصل ہوتا ہے، جن کا ہم بالراست ادراک کرتے ہیں۔ لیکن یہ جمع، یا ترکیب، اٹکل پتچو اور بے تکی نہیں ہوتی۔ یہ خاص قواعد کے تابع ہوتی ہے۔ ان قواعد میں سے بعض تو اس مخصوص شے کی ماہیت سے ماخوذ ہوتے ہیں، اور بعض عام تر قواعد ہوتے ہیں، جو اس جمع کرنے کے عمل اور مکانی زمان کے اس ڈھانچے کے باہمی تعلق کا نتیجہ ہوتے ہیں، جس کی مدد سے یہ عمل کیا جاتا ہے۔

مختصر یہ کہ کائنات کا علم کے متعلق خیال کچھ ایسا ہے:- ہم میں سے ہر ایک کو حقیقت سے براہ راست تعلق ہے، لیکن بلا واسطہ ادراک ہم کو اس حقیقت کے صرف ایک حصہ کا ہوتا ہے۔ پھر جب ہمارا شعور زمان میں آگے بڑھتا جاتا ہے، اور جب ہم مکان میں اپنا مقام بدلتے جاتے ہیں، تو اس حقیقت کے مختلف چھوٹے چھوٹے حصوں کا براہ راست شعور ہوتا ہے۔ اس تمام حقیقت کا ایک جزو بلا واسطہ ادراک سے روشن ہوتا ہے، لیکن یہ کل زمان و مکان میں اس سے بے انتہا آگے تک پھیلا ہوتا ہے۔ جس جزو کا ہم بلا واسطہ ادراک کرتے ہیں اس میں زمانی و مکانی ترتیب ہوتی ہے۔ اشیاء

ہم کو زمان و مکان میں مرتب نظر آتی ہیں، اور زمان و مکان کا ہم کو بلا واسطہ اور اک میں علم ہوتا ہے۔ یہ تمام ترتیبات خاص خاص اصول و قواعد کے تحت ہوتی ہیں، اور ہم ان اصول ترتیب کو اس زمان و مکان سے بے انتہا آگے بڑھا ہوا سمجھتے ہیں، جن کا علم ہم کو اور اک میں ہوتا ہے۔ جب ہم اس حقیقت کے متعلق کوئی حکم لگاتے ہیں، جو ہمارے اور اک کے مادہ ہے، تو ہم اشیا کو اس مکان و زمان میں، جو ہمارے اور اک سے باہر ہے، اس طرح مرتب سمجھتے ہیں، جیسی کہ وہ ہمارے اور اک کا دائرہ وسیع ہونے کی صورت میں مرتب ہوتیں۔ اس کے علاوہ یہ یاد رکھنا بھی بہت ضروری ہے کہ ہم ایک ہی جگہ پر، یا ایک ہی وقت میں، ہمیشہ رہ کر تارکک اور اسکے واقعات کے متعلق قیاسات قائم نہیں کرتے۔ اگرچہ ایک خاص وقت میں ہمارا اور اک محدود ہوتا ہے، تاہم ہم اپنے ایک وقت کے اور اک کو دوسرے وقت کے اور اک کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ پھر تحریر و تفسیر کے ذریعے ہم اپنے تجربے کی خامیوں کو دوسروں کے اور اک سے رنج کر سکتے ہیں، تا آنکہ رفتہ رفتہ ہماری سائنڈ فاک تصدیقات، یعنی ان اشیا کے متعلق ہمارا علم، جن کا ہم کافی تجربے کی تمام صورتوں میں اور اک کر سکتے ہیں، اس قدر وسیع ہو جاتا ہے، کہ

ہمارے ذاتی والفرادی ادراکات اس وسعت کو نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن کانٹ
 کہتا ہے کہ ان تمام باتوں کے باوجود یہ ظاہر ہے کہ مادہ کا علم ہم کو خود اپنے
 اور دوسروں کے ادراکات کو باہم ملا دینے سے حاصل ہوتا ہے، اور کل ہمیشہ
 اس سے کہیں زیادہ ہوا کرتا ہے۔

لہذا اس قول سے کیا مراد ہے کہ ہم اشیا، بانفاسما کو جان سکتے ہیں؟
 کانٹ اسی قول کی تردید کے درپے ہے۔ اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا
 ہے کہ ادراک میں ہم کامل علم تک پہنچ سکتے ہیں۔ لیکن یہ مطلب براہتہ غلط
 ہے۔ اس دعویٰ کے جو سنی کانٹ سمجھا تھا، وہ یہ تھے کہ اپنے فکر میں ہم اپنے
 ادراک تک براہتہ محدود نہیں۔ ہم ہمیشہ بعض ایسے اصول فرض کرتے رہتے
 ہیں جو تمام حقیقت پر صادق آتے ہیں، یعنی حقیقت کے اس جزو پر بھی،
 جس کا ہم کو براہ راست ادراک ہوتا ہے، اور اس جزو پر بھی جو ہمارے
 ادراک سے باہر ہے۔ قوانین مکان اور اصول علت و معلول ان اصول
 کی مثالیں ہیں۔ اس طرح کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اصول تمام حقیقت پر
 صادق آتے ہیں؟ اور کیا ہم اس امر واقعی سے اس کل کی ماہیت متنبط
 نہیں کر سکتے؟ اگر وہ ہر چیز جس کا ہم کو علم ہے کسی علت کی معلول ہے،

تو کیا ہم اسی اصول کے مطابق یہ دعویٰ کرنے کے مجاز نہیں کہ تمام حقیقت کی بھی کوئی نہ کوئی علت ہوگی؟

جب ہم جدید لیاات پر غور کریں گے، جو پہلے انتقاد کا دوسرا بڑا حصہ ہے، تو ہم کو اس تفصیلی تحلیل پر بھی غور کرنے کا موقع ملے گا، جو کانٹ نے ان دلائل کی کی ہے۔ وہیں ہم یہ بھی دیکھیں گے کہ کانٹ نے یہ کس طرح ثابت کیا ہے کہ اس طرح متضاد نتائج نکالے جاسکتے ہیں۔ سر دست صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ ان دلائل میں ہمارا نقطہ آغاز وہ اصول ہیں جن کا اطلاق ہمارے درکات پر ہوتا ہے، اور جو مختلف اخیارِ مدرک کے باہمی اضافات بیان کرتے ہیں۔ اس کے بعد پھر ہم ان کا اطلاق ایسی اخیار پر کرتے ہیں، جو ان اخیار کے ماوراء ہیں، جن کا ہم ادراک کرتے، یا کر سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ ہم یہ سوچ لیتے ہیں کہ ہم ان اصول کو نہ صرف اس یا اس تفصیلِ ادراک سے، بلکہ ہر ادراک سے، مستخرج کر سکتے ہیں، اور اس طرح ادراک سے بے نیاز ہو کر محض فکر کی مدد سے، حقیقت کو معلوم کر سکتے ہیں۔ کانٹ کا جواب یہ ہے، کہ فکر کل کی باہیت کو بالِ راست معلوم نہیں کر سکتا، اور یہ کہ یہ کھلی اصول، مثلاً اصول علت و معلول، صرف ایسے اصول

ہیں، جن سے ہم اپنے ادراک کی غیر مسلسل اور جزئی صورت کی تلافی کے لئے ایک ادراک کو دوسرے کے ساتھ ملاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ اس چیز کی ترکیب کے قواعد و قوانین ہیں جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اپنے ادراکات میں اس طرح ترکیب پیدا کرنے سے کل کے متعلق ہمارے علم کا نقص کم ہو جاتا ہے لیکن یہ خوب سمجھ لینا چاہیے کہ ادراکات سے علیحدہ ہو کر یہ اصول بے معنی ہو جاتے ہیں۔

کانٹ کی تصویریت، یعنی اس کا یہ اصرار کہ ہم نظام ہر کو جانتے ہیں، نہ کہ اشیاء بانفاسہا کو، اس کے سلسلہ میں شہاد کے عین مطابق ہے، کیونکہ اس سے اس عقیدے کا انکار مدلول ہوتا ہے کہ فکر کے معروضات اس قسم کے ہوتے ہیں، جو ادراک کے بغیر بھی معلوم کئے جاسکتے ہیں اور اس لئے کہ اس کا انصرار ہے کہ ہم کو بلا واسطہ علم صرف اس چیز کا ہوتا ہے، جس کا ہم ادراک کرتے ہیں، یا یوں کہو کہ ہم صرف نظام ہر اشیاء کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کا منشاء یہ بھی ہے کہ ادراک سے علم کی طرف ہماری ترقی میں ہم اس چیز سے آغاز کرتے ہیں، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اور اس چیز پر ختم ہوتے ہیں، جن کا ہم کو ادراک ہوتا، یا ہو سکتا ہے، اور

یہ کہ یہ ترقی صرف اس طرح ممکن ہوتی ہے، کہ ہمارا شعور زمان میں سلسل ہے۔
 کانٹ کا خیال ہے کہ یہ ترقی چند اصول کے ماتحت، ہوتی ہے۔ ان کا
 اختصار کچھ تو ہمارے ادراک میں زمان و مکان کی کار فرمائی پر ہوتا ہے،
 اور کچھ اس طریقے پر جس سے ہم زمان و مکان کو اپنے غیر مسلسل اور اکات
 کے ماننے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ہم یہ عقیدہ اختیار کر لیں، اور یہ معلوم
 کرنے کی کوشش نہ کریں کہ ”ادراک میں پیش ذہن“ ہونے سے کیا مراد
 ہے۔ کانٹ نے بعینہ یہی کیا۔ اس نے ادراک کی بہت سی اور متباین
 تعریفیں کی ہیں۔ اس تباین کی وجہ یہ ہے کہ کانٹ کو ماہیت ادراک
 سے کوئی سروکار نہیں، بلکہ بلا واسطہ طور پر ادراک کی ہوئی چیز اور اس چیز
 کے تعلق سے سروکار ہے، جو اگرچہ بلا واسطہ طور پر ادراک نہیں کی گئی، لیکن
 جس کا اس طرح ادراک ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے ادراک کو غیر متناقض
 صورت میں بیان کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بعض اوقات تو وہ کہتا ہے
 کہ ہمارا ادراک اشیاء تک بالراست پہنچتا ہے، اور اس عقیدہ کی تردید
 کرتا ہے کہ ہم صرف اس چیز کا ادراک کر سکتے ہیں، جو ہمارے ذہن میں ہے۔

اس نے مکان اور زمان کو علی الترتیب خارجی اور باطنی حس کہا ہے۔ اس تفریق ہی سے اس تعریفِ ادراک پر دلالت ہوتی ہے، لیکن بالعموم وہ یہ عام تصویری عقیدہ اختیار کرتا ہے کہ ہم کو ادراک اشیاء کا نہیں، بلکہ ان اثرات کا ہوتا ہے، جو یہ اشیاء ہم میں پیدا کرتی ہیں۔ اس تناقض کی وجہ سے کانٹ کا اکثر ایسی باتیں کر جاتا ہے کہ جن کے کرنے کا اس کو کوئی حق نہیں۔ علم کے متعلق اس کے اس عقیدہ پر تو ہمارا قول خصوصیت کے ساتھ صادق آتا ہے کہ یہ صرف مظاہر تک محدود ہے، اور اشیاء بانفاسہا اس کے دائرے سے خارج ہیں جب وہ کہتا ہے کہ ہم صرف مظاہر جان سکتے ہیں، تو بعض اوقات تو اس کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہم اشیاء بانفاسہا کو صرف اس حد تک جان سکتے ہیں جس حد تک کہ وہ ہم کو نظر آتی ہیں۔ لیکن اس طرح مظہر درشتے بنفسہا کی تفریق ایک ہی چیز کے ناقص اور کامل طور پر مفہوم ہونے کی تفریق میں تحویل ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات اس کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے، اور یہی خیال وہ بالعموم ظاہر کرتا ہے کہ ہم کو وقوف صرف مظاہر یعنی ایسی ہستیوں کا ہوتا ہے، جو ان اشیاء سے بالکل علیحدہ اور بالکل قابل تمیز ہوتی ہیں جن کی وجہ سے یہ مظاہر ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ کانٹ نے اپنے استدلال میں اس واقعہ

کی طرف مراعہ کیا ہے، کہ ظلم صرف مظاہر کا ہوتا ہے۔ اب اگر ہم اس کے اس مراعہ کے اصلی نکتہ کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ادراک یا بالفاظ دیگر "پیش ذہن ہونے" کے معنوں کے متعلق موضوعی تصویریت اور حقیقت کے عقیدہ کا فرق ہر صورت میں بالکل بیکار ہے، اور یہ کہ اس کا مسئلہ دونوں نظریوں کے مطابق صحیح ہے۔

اب ہم مکان و زمان کی بحث کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہ بحث کانٹ نے اپنے انتقاد کے پہلے حصہ جمالیات میں کی ہے۔ سب سے پہلے اس نے ماہیت مکان و زمان کے متعلق نیوٹن اور لائبنٹز کے مقبول عام عقائد کی محالیت واضح کی ہے۔ نیوٹن کا خیال تھا کہ مکان و زمان حقائق، یعنی اشیاء بانفاسما، ہیں، جو دیگر اشیاء کے دوش ہر دوش وجود رکھتی ہیں۔ لیکن یہ امر بدیہی ہے کہ ہم مکان کو ایک قائم بالذات شے نہیں سمجھ سکتے، کیونکہ بغیر اشیاء کے مکان بلا تعبیین، یا امکان تعبیین، رہ جاتا ہے، اور اس طرح یہ ہمارے لئے کچھ بھی نہیں رہتا، حالانکہ بحالت موجودہ یہ ہمارے لئے کچھ ہے۔ بعینہ یہی حال زمان کا ہے۔ کانٹ کے نزدیک نیوٹن کا عقیدہ "سم کو دو ادبی، غیر محدود" اور قائم بالذات غیر حقائقہ کو فرض کرنے سے منع کرتا ہے، کہ حوصف اس لئے

موجود ہیں، اگرچہ وہ عظیم الحقیقت ہیں، کہ تمام حقیقت پر حاوی ہو جائیں۔“

اشیاء مکان و زمان میں ہوتی ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود مکان و زمان اشیاء ہیں۔ لیکن اگر اس بنا پر ہم کہیں کہ مکان و زمان اشیاء کے درمیان اضافات، یا اشیاء کی صفات، ہیں، تب بھی ہم اسی قدر بدیہی مشکلات میں بھنس جاتے ہیں۔ مکان و زمان ہمارے علم میں اس طرح نہیں آتے کہ ہم اشیاء کا مقابلہ کریں، اور دیکھیں کہ ان میں ”مکانی“ یا ”زمانی“ ہونے کی مشترک صفت موجود ہے۔ مکان و زمان کا ادراک اشیاء کے ہر ادراک سے مدلول ہوتا ہے۔ لہذا ہم اس کو اشیاء کے مطالعہ سے مستخرج نہیں کر سکتے، بلکہ یہ ہمارے مطالعہ کا نقطہ آغاز ہوتے ہیں۔ پھر لائبنٹز کے خلاف کانٹ کا قول ہے کہ مکان و زمان معمولی منطقی تصورات نہیں، کیونکہ ان کی کوئی مثالیں نہیں۔ مختلف افراد اشخاص انسان کی مثالیں ہیں، لیکن مختلف مکانات، یا زمانات، ایک ہی مکان اور ایک ہی زمان کے محض حصے، یا تعبیرات ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عقیدے کے مقابلے میں کہ مکان و زمان محض اضافات ہیں، جو ایسی اشیاء کے مقابلے سے متنبط ہوتے ہیں، جو بذات خود مکانی، یا زمانی نہیں، کانٹ کا اصرار ہے کہ مکان و زمان حضور ہی ہیں، نہ کہ

شہودی۔ ہم اشیاء کو بجز اس کے نہیں دیکھ سکتے کہ وہ ایک دوسری سے باہر ہیں، یعنی مکان میں ہیں۔ اسی طرح ہم کو تعاقب، یا تغیر کا تجربہ بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ یہ زمان میں ہوں۔ لہذا مکان و زمان ایک طرح ان اشیاء سے آزاد ہیں، جو مکان و زمان میں ہوتی ہیں۔ اشیاء فی المكان، یا واقعانی الزمان کے کیفی اختلافات مکان و زمان کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں ڈالتے، اور ہم مکانی و زمانی اضافات پر ان اختلافات کو نظر انداز کرنے کے بعد بھی، بحث کر سکتے اور کرتے ہیں۔

مختصر یہ کہ مکان و زمان ان اشیاء سے متضرع کئے جاسکتے ہیں، جو مکان و زمان میں ہیں۔ لیکن باہم ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مکان و زمان کا وجود اشیاء کے وجود سے بے نیاز ہے۔ یہ سب حالت انتزاع و تجرید موجود نہیں ہوتے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اشیاء فی المكان و الزمان کے خصوصی اختلافات مکان و زمان کی ماہیت کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتے، تاہم اگر اشیاء نہ ہوتیں، یا اختلافات نہ ہوتے، تو پھر مکان و زمان کی وہ صورت بھی نہ ہوتی، جو اس وقت ہمارے سامنے ہے۔ کائنات کتنا ہے، تجریدی ادراک منطابہر اور مکان یا احساس اور خالی ادراک، کا مجموعہ نہیں۔ لہذا کائنات کا خیال ہے،

کہ مکان و زمان اشیاء بالفاہما نہیں +

تو آخر یہ ہیں کیا؟ کانٹ کا جواب ہے کہ یہ ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں۔ مکان خارجی ادراک کی صورت ہے، اور زمان باطنی ادراک کی۔ کانٹ کا خیال ہے کہ اس جواب سے دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مکان و زمان کے متعلق ہمارا علم کس طرح اولیاتی ہو سکتا ہے، اور مکانی و زمانی امتیازات کس طرح اشیاء کے اختلافات سے مستزح کئے جاسکتے ہیں۔ دوسری یہ کہ ہم کس طرح ان مشکلات سے بچ سکتے ہیں، جو مکان و زمان کو بالذات اشیاء سمجھنے کا نتیجہ ہوتی ہیں +

اب سوال یہ ہے کہ صورت سے کانٹ کی کیا مراد ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ اس کے دو معنی لیتا ہے، اگرچہ ان دونوں معنوں میں اس نے بوختی تفریق نہیں کی ہے۔ پہلے معنی تو خود اسی کے الفاظ میں بیان کئے جانے بہتر ہوں گے۔ وہ لکھتا ہے کہ منظر میں جو چیز کہ احساس کے مقابل ہوتی ہے، اس کو میں منظر کا مادہ کہتا ہوں، اور جس چیز کی وجہ سے وہ منظر مخصوص اضافات میں مرتب ادراک میں آتا ہے، اس کو میں منظر کی صورت کہتا ہوں + یہاں ہم صورت و مادہ یا ترتیب و مرتب کے نہائی فرق سے دوچار ہوتے

ہیں۔ جب کانٹ زمان و مکان کو ہمارے ادراک کی صورت کہتا ہے، تو وہ دراصل صرف اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ ہر اس چیز میں، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، یہ فرق و امتیاز موجود ہوتا ہے۔ یہ پہلے ہی سے موجود ہوا کرتا ہے ہم اس کو پیدا نہیں کرتے۔ لفظ ”صورت“ سے کانٹ کوئی ایسی چیز مراد نہیں لیتا، جو مادہ، یا شمول، کے مقابلہ میں خصوصیت کے ساتھ موضوعی ہو کیونکہ اس نے مکان و زمان اور رنگ کی ہی صفات میں نہایت احتیاط سے تفریق کی ہے۔ رنگ کی ہی صفات کے متعلق اس کا خیال ہے کہ ان کی ماہیت آلہ جس کی مخصوص ماہیت کے تابع ہوتی ہے۔ ان صفات کے مقابلہ میں مکان و زمان معدوم ہیں۔ اس تمام کا مطلب یہ ہو جاتا ہے کہ ”ہمارے ادراک کی صورتوں“ کے جملہ سے مکان و زمان کی توضیح نہیں ہوتی۔ اس سے صرف یہ بات روشن ہو جاتی ہے کہ مکان و زمان اور ان میں کی اشیاء کی تفریق ہر اس چیز میں پائی جاتی ہے، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اور یہ کہ ان میں سے کسی ایک پر اس طرح بحث کرنا کہ گویا یہ شے مذکورہ سے بے نیاز ہے، بے معنی ہے۔

لیکن صورت کے ایک اور معنی ہیں، جن کے مطابق کانٹ کا مکان

وزمان کو ہمارے ادراک کی محض صورتیں، اور اس لئے موضوعی، کتنا جائز
 ہو سکتا ہے۔ یہ اس طرح کہ اگرچہ یہ صورتیں ہر اس چیز میں پائی جاتی ہیں،
 جن کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، تاہم ہمارے علم میں ان کی مخصوص کافرمانی
 اس بات کا نتیجہ ہے کہ ہم مکان وزمان کو ایک ایسے چوکھٹے کے طور پر
 استعمال کرتے ہیں، کہ جس کی مدد ہمارے تمام منتشر تجربات مجتمع ہوجاتے ہیں۔
 ہم درکہ مکان وزمان کو ایک اطلاقی مکان اور ایک اطلاقی زمان کے
 حصے سمجھتے ہیں۔ ہم کو ادراک مکان وزمان کے صرف حصوں کا ہوتا ہے۔
 اطلاقی مکان اور اطلاقی زمان ہمارے تجربے میں نہیں آتے۔ یہ وہ صورت
 ہے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اور جس کو ہم تخیل میں بے انتہا وسعت دے
 دیتے ہیں۔ ہم مکان وزمان کے خاص خاص حصوں کو جن کا ہم کو واقعہ ادراک
 ہوتا ہے، اطلاقی مکان وزمان کے تعلق سے ترتیب دیتے ہیں۔ باہم اطلاقی
 مکان وزمان کا علم مکان وزمان کے ان محدود حصوں کی مدد سے ہوتا ہے،
 جو واقعہ ہمارے تجربے میں آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اطلاقی
 مکان وزمان حقائق مدرکہ یا ترتیبات مدرکہ نہیں، بلکہ یہ مختلف طریقے
 ہیں، جن سے ہم اس چیز کو منتظم و مرتب کرتے ہیں جس کا ہم کو ادراک

ہوتا ہے۔ اب مکان و زمان کی بعض صفات مثلاً ان کی غیر محدود تقسیم پذیری، اور غیر محدود وسعت، ایسی نہیں، کہ جو موجودہ شے کی صفات نہیں سمجھی جاسکتیں۔ یہ اطلاقی مکان و زمان کی صفات ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ مکان لا الی النہایتہ تقسیم پذیر ہے، تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ کوئی موجودہ شے بے انتہا حصوں کا مجموعہ ہے۔ مکان کی تقسیم پذیری اور مادے کی تقسیم پذیری دو مختلف چیزیں ہیں۔ ایک انجہ بحیثیت مکانی تحدید کے تو لا الی النہایتہ قابل تقسیم ہے، لیکن جو مخصوص مادہ کہ ایک انجہ لمبا ہے، وہ تجربی تحقیق کا موضوع ہے، اور اس کا ایک معین و مقرر جواب ہونا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگرچہ ہم اس مکان کی تحدیدات کو جولا الی النہایتہ تقسیم پذیر اور لا الی النہایتہ امتداد پذیر ہے، اشیاء فی المکان کی پائیش کے لئے استعمال کرتے ہیں، تاہم ہم یہ نہیں سمجھتے کہ یہ تحدیدات، یعنی انجہ پائیش گریڈ کے اجزاء، اس چیز کی ترکیب سے کوئی تعلق رکھتی ہیں جس کی یہ پائیش کرتی ہیں۔ یہ چیز انجہ کے اجزاء لانے سے نہیں بنی۔ لہذا ہم کو مکان کی دو مختلف حیثیتوں میں امتیاز کرنا چاہیے۔ ایک لحاظ سے تو یہ اس چیز کی صورت ہے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، یعنی اشیاء کا باہم ترین ہونا ہے،

اور دوسرے لحاظ سے ہم اس صورت کو تمام مختلف اور اکات میں پیدائش کے ذریعے ترتیب و نظم پیدا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلی حیثیت تو بدائے محض صورت ہے اس چیز کی جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اس سے کوئی مادیاتی سوالات پیدا نہیں ہوتے۔ لیکن دوسری حیثیت، یعنی غیر محدود مکان، اگرچہ ہمارے ادراک کے ماوراء معلوم ہوتا ہے، تاہم اس میں معنی صرف 'ادراک کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ گویا ہمارے ادراکات میں نظم و ترتیب پیدا کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ بعینہ یہی حالت زمان کی بھی ہے۔

تقریباً اسے واضح ہو جاتا ہے، اگر کائنات اس قول سے کیا مراد لیتا ہے، کہ مکان زمان تجربہ حقیقی اور مادیاتی حیثیت سے تصور میں۔ کائنات کا یہ عقیدہ نہیں کہ مکان زمان محض التباسات ہیں۔ یہ عقل عناصر ہیں اس چیز کے جس کا ہم کو ادراک میں علم ہوتا ہے۔ یہ التباس پیدا صرف اُس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنے ادراکات سے تجاوز کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور مکان زمان کو ایک ایسی قائم بالذات شے سمجھتے ہیں، جو ہمارے مدراک کے ساتھ ساتھ موجود ہے، اور اس طرح مکانی ادراک کی حدود سے باہر نکلنے کی کوشش کرتے ہیں مکان زمان باطنی میں نہ اس حیثیت سے کہ یہ ہمارے مدراک کے عناصر ہیں، یا پھر اس حیثیت سے کہ یہ ہمارے وجود، اور اک، اور نیندہ اور اک، گاہی

باب چہارم

مقولات اور فہم خاص کے اصول

کانٹ نے ادراک اور فہم کے فرق کو ذہن کی قابلیت اخذ اور خود ردی کے فرق پر موقوف کیا ہے۔ جمالیات میں اس نے اپنی تمام توجہ مکان زمان کی طرف مبذول کی ہے، بحیثیت اس کے کہ اس چیز کے عناصر ہیں جس کا علم ہم کو ادراک میں ہوتا ہے۔ قبل اس کے کہ سائنس کے سوالات پیدا ہوں قبل اس کے کہ ہم تحلیل، بیان، یا اصطفا کریں، مختصر یہ کہ قبل اس کے کہ ہم فکر کریں، ہم ادراک کرتے ہیں۔ مکان و زمان تفکر یا تعسیم سے حاصل نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قبل اس کے کہ ہم اپنے تجربے کے کسی حصے کے متعلق کوئی حکم لگائیں، ایہ حصہ ایک خاص مکانی و زمانی ترتیب میں ہما ہے علم میں آجاتا ہے۔ اگر ہم کسی وقت اپنی آنکھیں کھولیں تو بغیر اپنی کسی شعوری کوشش فکر کے، ہم ایک محکم الصناعتہ شمول سے دوچار ہوتے ہیں۔ بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ادراک میں ذہن کی اس اخذی حیثیت اور فکر

میں اس کی فعلیت میں فرق کرنا بہت آسان ہے۔

لیکن فی الحقیقت یہ تفریق اتنی آسان نہیں۔ ہم میں سے ہر ایک شخص جانتا ہے کہ جو کچھ ہم ادراک کرتے ہیں، وہ کم از کم ایک حد تک ذہن کی فعلیت پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ ہم وہی کچھ دیکھتے ہیں جو کچھ ہم دیکھنا چاہتے ہیں، یا جس چیز کی ہم کو تلاش اور توقع ہوتی ہے۔ عمت میں اس کی ایک بین مثال ملتی ہے۔ چنانچہ ایک مانوس زبان کی سماعت اور ایک غیر مانوس زبان کی سماعت مختلف ہوتی ہے۔ یا کوئی شخص ہم سے کوئی بات کہتا ہے، اور ہم کسی وجہ سے اس کی بات سن نہیں سکتے۔ اس کے بعد ہم سوچنے لگتے ہیں کہ اس نے کیا کہا ہوگا۔ یہ معلوم کرنے کے لئے ہم اس آواز کا احیا کرتے ہیں۔ لیکن یہ احیا اس صورت میں نہیں ہوتا، جس میں کہ ہم نے یہ آواز سُنی تھی، بلکہ اُس صورت جو اس کی اُس وقت ہوتی، جب ہم اس کو صحت کے ساتھ سنتے۔ جو شخص کہ ریڈیو اور تیزی کے ساتھ پڑھنے کے عمل پر غور کرتا ہے، اس کو باسانی معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم صفحہ کے ہر حرف کا ادراک نہیں کرتے۔ اس طرح پڑھنے میں جو الفاظ کہ فی الواقع اس صفحے پر نہیں ان کو ہمارا تخیل ہتیا کرتا ہے۔ اگر تاویل و استنباط سے

قطع نظر بھی کر لی جائے، تب بھی یہ بیان کرنا بہت مشکل ہے، کہ ایک وقت میں کون کون سی اشیاء دیکھی جاسکتی ہیں +

حاصل یہ کہ انفعالی ادراک کا وجود نہیں، اور یہ کہ ہمارا فکر ہمارے ادراک پر اثر انداز ہوتا ہے۔ تاہم اس کے ساتھ ہی فکر و ادراک کی تفریق سادہ ہو جائے ہو، لیکن حقیقی ضرور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا گزشتہ فکر ہمارے ادراک پر اثر کرتا ہے، اور ہم وہ اشیاء دیکھتے ہیں، جن کی جماعت بندی پہلے ہو چکی ہے، چنانچہ ہم کو کرسیاں، میزیں، کتابیں، دکھائی دیتی ہیں، نہ کہ محض رنگین سطحیں، لیکن پھر بھی ہم سادہ بلا واسطہ ادراک اور اس عمل فکر میں امتیاز کر سکتے ہیں، جس کا آغاز اس سوال سے ہوتا ہے کہ یہ کیا ہے؟ یعنی یہ کہ جس کا آغاز اس وقت ہوتا ہے، جب ہم حکم لگانا شروع کرتے ہیں +

کانٹ کے نزدیک ترکیب، یا باہم ملانا، فکر کی خصوصیت ہے اور ترکیب ذہن کا کام ہے۔ جب ہم اپنے مافی الادراک کو بیان، اور اس کی جماعت بندی، کرنا شروع کرتے ہیں، تو ہم اس سلسلہ میں سے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے منفرد صفات چُن لیتے ہیں، اور ان کو جمع کر لیتے ہیں۔

اس میں تو شبہ ہی نہیں ہو سکتا کہ یہ اجماع ان مشابہتوں اور اختلافات سے معین ہوتا ہے جن کا ہم ہر جگہ ادراک کرتے ہیں۔ لیکن حکم لگانے میں ہم اپنے آپ کو صرف مشابہت اور اختلاف کے معلوم کرنے تک محدود نہیں کرتے۔ ہمارا ہر ایک مدرک ایک دوسرے مدرک کے ساتھ کسی نہ کسی بات میں مشابہت اور اختلاف رکھتا ہے لیکن ہم صرف ان مشابہتوں سے سرکار رکھتے ہیں، جو دیگر مشابہتوں کا لازمہ یا ان کی علامت ہوتی ہیں۔ اسی مدرک مشابہت کی بنا پر ہم ایک خاص منہ کی اشیاء و صفات کا خیال قائم کرتے ہیں لیکن اس عمل میں ہم اپنے ادراک سے تجاوز کر جاتے ہیں، اور اپنے مافی الادراک کو منطقی تصورات کے ذریعہ ملا تے، اور مرتب کرتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ایسی ایسی ہے، تو یہی عمل ہوتا ہے۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ وہ چٹان کتنے کتنے طرح کی ہے، تو میں صرف ایک مدرک مشابہت بیان کرتا ہوں۔ میرا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ چٹان جاندار ہے، یا یہ بھی کتنے کی طرح بھونکنے لگی۔ میں اس چٹان کے ادراک سے تجاوز نہیں کر رہا۔ لیکن اگر میں کہوں کہ وہ شے کتا ہے، تو میری مراد یہ ہوگی کہ تمام وہ باتیں جو کتے میں پائی جاتی ہیں، اس شے میں بھی پائی جائیں گی، یعنی یہ کہ اس کی ایک خاص شکل

ہوگی، اور ایک خاص طرح کا اس کا کردار ہوگا۔ انہذا میں پیش بینی کر سکتا ہوں کہ خاص خاص حالات میں اس کی شکل کیا ہوگی، اس کا کردار کس طرح کا ہوگا اور اس کی آواز کیسی ہوگی۔ یہی تمام مظاہر یعنی اس کی شکل، اس کا دورنا اور بھونکنا اس تصدیق میں جمع ہوتے ہیں کہ ”یہ کتا ہے“، باوجودیکہ مجھے ان کا ادراک مختلف مقامات پر اور مختلف اوقات میں ہوتا ہے۔ یہی مطلب ہے کانٹ کے اس قول کا کہ ”منطقی، تصورات و ظائف پر موقوف ہوتے ہیں۔ وظیفہ سے میری مراد مختلف استحضارات کو ایک مشترک استحضار کے تحت ترتیب دینے کے عمل کی وحدت ہے“ اس کا مطلب یہ ہے کہ منطقی، تصورات ہمیشہ ادراک کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور ان ہی تصورات کی بدولت ہم اپنے مَرکات میں ایسی نظم و ترتیب پیدا کر سکتے ہیں کہ اپنے موجودہ ادراک سے آئندہ ادراک کی پیش بینی کر سکتے ہیں؛ اور اکات بلا منطقی، تصورات اندھے ہوتے ہیں، ”منطقی، تصورات کے بغیر ہمارا موجودہ ادراک کسی طرح بھی ہم کو زمانہ حال سے آگے نہیں لے جاسکتا۔“ اذکار بلا مشمولات خالی ہوتے ہیں، ”منطقی، تصورات دراصل کچھ نہیں، اور ان مشمولات ادراک کے بغیر یہ بالکل بے معنی ہوتے ہیں، جن میں یہ وحدت پیدا کرتے ہیں۔“

ان منطقی تصورات میں سے اکثر اس صنف سے تعلق رکھتے ہیں جنہیں تجربی کہا جاتا ہے۔ یہ حاصل اس طرح ہوتے ہیں کہ ہم اپنے درکات میں بہتوں اور اختلافات کو معلوم کریں، اور یہ دیکھیں کہ ان میں سے کون کون سے باعنی اور ضروری ہیں اور کون کون سے اس صنف سے تعلق رکھتے ہیں جو عرضی، یا اتفاقی، کہلاتے ہیں۔ سائنس اسٹکشاف قوانین میں اُسی عمل کو آگے بڑھاتی ہے، جو سادہ تصدیقات سے مدلول ہوتا ہے۔ مشاہدوں اور اختلافات، یکسانیتوں اور تنوعات کو معلوم کرنے، اور جو مشاہدات اور اختلافات کہ باقیوں کی گنجی ہیں، ان کو منکشف کرنے، سے ہم اپنے منطقی تصورات کی اصلاح و ترمیم کرتے ہیں۔ اس طرح اُن قوانین کے متعلق ہمارا علم ترقی کرتا جاتا ہے، جو قوانین فطرت کہلاتے ہیں، اور اس ترقی یافتہ علم کی بدولت ہم تجربے کی اور زیادہ پیش بینی کر سکتے ہیں۔ ان تجربی منطقی تصورات، اور ان کے نشو و نما سے کانٹ کو کوئی سروکار نہیں لیکن بعض منطقی تصورات ایسے ہیں جن کے متعلق ہمیں کا خیال تھا کہ وہ تجربے کے شمولات کے محض معاینہ سے حاصل نہیں ہوتے۔ ان میں سے دو تصورات جو ہر اور علت، ایسے تھے کہ جن کی طرف اس نے خاص توجہ کی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ (منطقی)

تصورات تجربے کے (منطقی) تصورات میں نظم و ترتیب پیدا کرنے میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ سائنس مشاہدات اور اخلاقات کے سادہ مشاہدہ سے تجربی قوانین کی طرف ترقی کرتی ہے۔ لیکن اس کی یہ ترقی بعض مفروضات یا اصول، مثلاً اصول علت و معلول، یا قانون بقا، توانائی، پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ ان اصول ان (منطقی) تصورات پر دلالت کرتے ہیں، جو دیگر تصورات کی طرح تجربہ کی تعمیم سے حاصل نہیں ہوتے۔ یہ ترکیبی اولیاتی تصدیقات ہوتے ہیں، اور یہی تصدیقات، ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کے لئے حل طلب مسئلہ ہیں۔

کانٹ سب سے پہلے تو سوال کرتا ہے کہ یہ اولیاتی (منطقی) تصدیقات کہاں سے آتے ہیں، اور ان کی تعداد کتنی ہے؟ اس تحقیق کو وہ مقولات کا مابعد الطبیعیاتی استنباط کہتا ہے۔ اس سوال کا جواب دے لینے کے بعد وہ پھر سوال کرتا ہے کہ تجربہ پر بحث کرنے میں ہم کو ان اصول کے فرض کرنے کا کیا حق ہے۔ یہی بحث انتقاد کا اہم ترین اور مشکل ترین حصہ ہے۔ اس کو مقولات کا مادرائی استنباط کہتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اکثر (منطقی) تصورات تجربی ہوتے ہیں۔ ہم مذکور

مشابہتوں اور اختلافات کو اشیاء کی حقیقی وحدت کی علامت سمجھتے ہیں۔ مختلف اشیاء کی مختلف ماہیتوں کا تو ہم کو پورا پورا علم نہیں لیکن ہم ان میں امتیاز ان مختلف یکسانیتوں کی بنا پر کرتے ہیں، جو ہمارے مشاہدے میں آتی ہیں، اور اپنے تجربے کی توجیہ کے لئے ہم اس وحدت کو فرض کر لیتے ہیں، جو ان مدرک مشابہتوں کے پس پردہ ہوتی ہے۔ لوہا، کتا، اور آگ اشیاء کی ان ماہیتوں کے مختلف نام ہیں، جو ہمارے تجربے میں منکشف ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ منطقی تصور اس چیز سے حاصل ہوتا ہے، جو ہمارے ادراک میں آتی ہے، اگرچہ اس کا اشارہ ”سرحد ادراک سے پرے“ کی چیزوں کی طرف ہوتا ہے۔ لہذا اب سوال یہ ہے کہ ایسے منطقی تصورات کا وجود کس طرح ممکن ہے، جو اشیاء مدرک کے تجربی اختلافات سے ماخوذ نہیں ہوتے؟ مثال کے طور پر ہم جوہر کا منطقی تصور لیں گے، اور دریافت کرنے کی کوشش کریں گے کہ یہ کہاں سے آتا ہے۔ لاگ کو جب یہ معلوم ہوا کہ وہ کسی شے میں بھی کسی ایسی صفت کا نام نہیں لے سکتا، جسے جوہریت کہا جاسکے، تو وہ عجیب مشکل میں پھنس گیا۔ کسی چیز کو جوہر کہنا یہ کہنے کے ہم معنی نہیں کہ یہ سخت ہے، یا سبز ہے، یا دزنی ہے۔ ہم کو یہاں اشیاء کے

خصوصی اختلافات سے بحث نہیں، لیکن اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ یہ کتنا بے معنی ہے۔ کچھ چیز یعنی جو ہر ایسی ہے جس کو ہم مدرک سختی، رنگ، یا وزن سے ممیز کر سکتے ہیں۔ اس ”کچھ چیز“ کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا۔ جب ہم کسی چیز کو سخت، سبز، یا وزنی دیکھتے ہیں، تو ہم اس ”کچھ چیز“ کو فرض کر لیتے ہیں۔ ایک شے کی جو پریت اس کی قابل ادراک صفات کی وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ لیکن یہ وحدت ہر شے کے منطقی تصور سے مدلول ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو ہر ان عام اصول میں سے ایک کا نام ہے، جو ہمارے اس افتراض سے مدلول ہوتے ہیں کہ جس چیز کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ حقیقی اشیاء ہیں +

اس خاص قسم کے مخصوص منطقی تصورات کے متعلق اس تحقیق کے نتیجہ کو کانٹ عام کرتا ہے۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اولیاتی منطقی تصورات یا مقولات، (یعنی وہ منطقی تصورات، جو اشیاء کے تجربی اختلافات سے حاصل نہیں ہوتے) ان اصول کے قائم مقام ہیں، جو اشیاء کو معروضات سمجھنے، یا حکم لگانے سے مدلول ہوتے ہیں۔ لہذا اگر ہم مقولات کی تعداد معلوم کرنا چاہتے ہیں، تو ہم کو پہلے یہ سوال کرنا چاہیے کہ تصدیق کنئی مختلف

تسموں کی وحدت پر دلالت کرتی ہے؛ یا یہ کہ کسی شے کے متعلق حکم لگانے کی شرائط کیا ہیں؟ کائنات یہاں ہماری کچھ مدد نہیں کرتا، بلکہ وہ اس بحث میں ہم کو گمراہ کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسمتی سے اس کا خیال یہ تھا کہ تصدیقات کی مختلف قسمیں مقولات کی اس فہرست سے بلا تکلیف مستخرج کی جاسکتی ہیں، جو منطق صوری میں دی ہوئی ہے۔ لہذا پہلے وہ تصدیق کی منطقی صورتوں کی بنا پر مقولات کی ایک فہرست بناتا ہے، اور پھر ان مقولات اور ان اصول کا تعلق واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے، جو اس کے انکشاف کے مطابق ریاضیاتی علوم میں فرض کئے جاتے ہیں۔

لیکن میرا خیال ہے کہ اس کا طریق تفکر اس سے مختلف ہے۔ پہلے وہ سوال کرتا ہے۔ کہ کیا کوئی ایسی عام شرائط ہیں، جو تمام تصدیقات میں مستظمن ہوں؟ اس کا جواب ہے کہ تمام تصدیقات، یعنی تمام وہ بیانات جو صحیح ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، مکان و زمان کی تحدید پر دال ہوتے ہیں۔ اس تحدید سے بعض اصول مستنبط کئے جاسکتے ہیں۔ اگر ہر تصدیق سے مکان و زمان مدلول ہوتے ہیں، تب یہ اصول بھی متضمن ہوں گے، اور تمام ان اشیاء پر صادق آئیں گے، جو ہمارے لئے معروضات بن سکتی ہیں۔

اگر ہم انتقاد کی ترتیب کو معکوس کر دیں، اور تمام اصول فہم یا صرف ایک اصول فہم کی ماہیت کا امتحان شروع کریں، تو کانٹ کے استدلال کو سمجھنا ہمارے لئے آسان ہو جائے گا۔

جو مقولات کہ کانٹ کے استدلال میں اہمیت رکھتے ہیں، وہ یہ ہیں :-
کمیت، کیفیت، جوہر، تعلیل، اور تعاملیت، اور لزوم، امکان اور بالفعلیت
ان میں سے آخری تین باتوں کی نسبت کم اہم ہیں، لہذا ہم ان پر بحث نہ کریں گے +

پہلے پانچ مقولات کے مقابلہ میں مندرجہ اصول ہیں :-
(۱) کمیت - تمام مظاہر ان کے ادراک کے تعلق سے امتداد کی ہیں جو تے
ہیں -

(۲) کیفیت - تمام مظاہر میں حقیقت، جو احساس کا معروض ہے،
شدید کمیت، یعنی درجہ رکھتی ہے -

آخری تین کو وہ تائیل تجربہ کے عام عنوان کے تحت رکھتا ہے۔ اس
کا اصول یہ ہے کہ تمام تجربہ اور اکات کے لازمی ربط کے استحضار کی بدلت
مکن ہوتا ہے۔ یہ تین اصول یہ ہیں -

(۳) اصول استدلال جو ہر مظاہر کے تمام تغیرات میں جو ہر مستقل رہتا ہے اور نظریات میں اس کی مقدار نہ کم ہوتی ہے، نہ زیادہ۔“

(۴) قانون علت و معلول کے مطابق مرد و زمان کا اصول: ”تمام تغیرات علت و معلول کے ربط کے قانون کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔“

(۵) قانون تعالیت یا اشتراک کے مطابق اشتراک وجود کا اصول۔
”اگر تمام جوہر کا ایک ہی مکان میں ادراک ہوتا ہے، تو وہ ایک دوسرے پر اثر کرتے ہیں۔“

کانٹ کہتا ہے کہ یہ اصول عملی ریاضیات میں مفروض ہوتے ہیں۔ جس دنیا کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، اُس کو ہر علم ہندسہ کا اطلاق فرض کرتا ہے، کہ تمام مظاہر مستحکمتیں ہیں۔ طبیعیات فرض کرتی ہے، کہ جسامت، وزن وغیرہ کے علاوہ اشیاء کی اور صفات کئی صورت میں بیان کی جاسکتی ہیں۔ پھر تغیر کی ہر سائنٹفک تعین ان تین اصول کو فرض کرتی ہے، جن کو کانٹ سماخیل تجربہ کہتا ہے، یعنی تغیرات میں مقدار کا استقلال، یا استقرار اشیاء فی الزمان کا لازمی ربط، اور ایک ہی وقت میں موجود ہونے والی اشیاء کا ایک دوسرے کا محتاج ہونا۔ ان اصول کو سائنس ثابت نہیں کرتی۔

ان کی صحت ہر سائنسٹک تحقیق میں فرض کر لی جاتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کی بنا کس چیز پر ہے ؟

کانٹ نے ان تینوں اصول پر جو بحث کی ہے، اگر ہم اس میں سے ایک اصول، مثلاً اصول علت و معلول، کی بحث پر غور کریں، تو اس کے دلائل کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوگی، کیونکہ جو کچھ اس اصول کے متعلق کہا جائے گا وہی، ضروری تغیرات کے بعد، دوسروں پر بھی صادق آئے گا۔ یہ ہم پہلے دیکھ ہی چکے ہیں کہ ہیوم نے جو تنقید اصول علت و معلول کی کی تھی، وہی کانٹ کے انتقادی مسئلہ کا باعث ہوئی۔ ہیوم نے ثابت کیا تھا کہ ہم کو علاقہ علی سے کسی صورت میں بھی اتنی واقفیت نہیں ہو سکتی کہ محض علت کو دیکھ کر، اور تجربہ سے مدد لئے بغیر، ہم معلول کے متعلق پیشین گوئی کر سکیں۔ اس کے برخلاف اس کا دعویٰ یہ تھا کہ جہاں تک مشاہدہ میں آنے والی اشیاء کا تعلق ہے، وہاں تک مشاہدہ میں آنے والے تعاقب زمانی اور تعلیل میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہر صورت میں ہم پہلے ایک چیز دیکھتے ہیں، اور بعد کو دوسری۔ اس طرح محض تعاقب زمانی اور علاقہ علی کا فرق صرف ہم میں ہو سکتا ہے، یعنی یہ کہ ہم بعض اُن تعاقبات کو

جو ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں، ایک خاص طریقے سے محسوس کرتے ہیں۔ اصطلاحی زبان میں یوں کہا جائے گا، کہ تعلیل کا لزوم موضوعی ہوتا ہے۔

اب کانٹ کے پاس اس دعویٰ کا کیا جواب ہے؟ وہ اپنے معمول کے مطابق اس مسئلہ کو ذرا پیچھے کی طرف لے جاتا ہے۔ تعلیل ایک علاقہ ہے، جو ہم ایک وقت میں دیکھی ہوئی چیز اور دوسرے وقت میں دیکھی ہوئی چیز کے درمیان بیان کرتے ہیں۔ اب اگر ہم صرف اس واقعہ کو ملحوظ رکھیں کہ ہم ایک وقت میں ایک چیز دیکھتے اور دوسرے میں دوسری، تب تو ایک ہی وقت میں موجود ہونے والی دو اشیاء کو یکے بعد دیگرے دیکھنے، اور ایسی دو اشیاء کو دیکھنے میں کوئی فرق نہیں، جن میں سے ایک دوسری کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا مطالبہ یہ ہے کہ ہیوم اپنے استدلال میں بہت آگے بڑھ گیا۔ اس کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ تعاقب کے وقوف اور وقوف میں تعاقب میں فرق کرنے کی کوئی بنا ہمارے پاس نہیں، لیکن یہی فرق تغیر یا حرکت، کے وقوف اور فہم کی بنا ہے۔ لہذا اگر ہم ہیولوم کر لیں کہ ہم تعاقب کے وقوف اور وقوف میں تعاقب میں کس طرح فرق

کرتے ہیں، تو یہ بات دریافت ہو سکتی ہے، کہ اصول تعلیل کس چیز پر مبنی ہے۔
ایک مثال سے ہمارے بیان کی توضیح ہوگی۔ فرض کرو کہ میں ایک
کمرے میں بیٹھا ہوں۔ پہلے میں دروازے کی طرف دیکھتا ہوں، پھر گردن
پھیر کر کھڑکی کی طرف دیکھنے لگتا ہوں۔ یہاں دو متعاقب اعمال وقوف
ہیں۔ پہلے عمل کا موقوف دروازہ ہے، اور دوسرے کا کھڑکی۔ لیکن میں کہتا
ہوں کہ تعاقب میرے وقوف میں ہے، ورنہ دروازہ اور کھڑکی تو ہمیشہ
ایک ہی وقت میں موجود تھے۔ اب فرض کرو کہ میں کھڑکی میں سے باہر کی
طرف دیکھتا ہوں، تو ایک گاڑی ایک گھر کے سامنے دکھائی دیتی ہے۔ اس
کے بعد برائے کہیں اور چلا جاتا ہوں اور تھوڑی دیر بعد آکر پھر اسی کھڑکی
میں سے باہر کی طرف دیکھتا ہوں، تو وہی گاڑی ایک دوسرے گھر کے سامنے
نظر آتی ہے۔ یہاں پر پھر دو متعاقب اعمال وقوف ہیں۔ پہلے عمل کا موقوف
گھر ہیں، کہ جن میں سے ایک کے سامنے گاڑی ہے، اور دوسرے کے موقوف
گھر ہیں، جن میں سے ایک دوسرے گھر کے سامنے گاڑی ہے۔ یہاں میں کہتا
ہوں کہ کھڑکی ہمیشہ سے ایک وقت موجود تھے، لیکن گاڑی حرکت کر گئی ہے۔
اب اس وقت جو کچھ مجھے دکھائی دیتا ہے، اس کا فرق میرا نہیں، بلکہ گاڑی کا

نتیجہ ہے۔ تعاقب اس چیز میں ہے، جس کا وقوف ہوا ہے۔ اگر ہم صرف موقوفات کو ملحوظ رکھیں، تو پہلی صورت میں الف اور ب ہیں، اور ہم کہتے ہیں کہ الف اور ب ایک وقت موجود تھے۔ دوسری صورت میں ج د اور ج اھ ہیں، اور ہم کہتے ہیں کہ د اور اھ ایک دوسرے کے بعد وجود میں آئے۔ دوسری صورت میں جب دوسری مرتبہ ہم کھڑکی میں سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں، تو ہم یہ کیوں نہیں کہتے کہ یہاں گھروں کی دوسری قطار ہے، اور اگرچہ یہ گھر بالکل ان گھروں کے مشابہ ہیں، جو مجھے پہلے دکھائی دیئے، تھے، تاہم اب گاڑی ایک دوسرے مقام پر ہے؟ خوابوں میں تو ہم اکثر یہ کہا کرتے ہیں بیداری میں یہ کتنا کیوں نارولہ ہے؟

پہلے تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیے کہ مافی الادراک کے تغیر جو خود ہمارے اندر واقع ہونے والے تغیر کا نتیجہ ہے، اور اشیاء مدد کے تغیر میں ہم فرق کس طرح کرتے ہیں۔ کھڑکی میں سے کسی ایسے بازار کی طرف دیکھو، جس میں خوب چہل پھل ہو۔ بعض چیزیں، مثلاً سامنے کے گھر، سڑک کے دونوں طرف درختوں کی قطار وغیرہ، تو ایک ہی رہتی ہیں، لیکن بعض چیزیں بدلتی رہتی ہیں۔ یہاں ایک جزو کا استقلال و عدم تغیر اس بات کا ضامن ہے، کہ مدد کے

تغیر خود ہمارا نتیجہ نہیں۔ اگر یہ ہمارا نتیجہ ہوتا، تو پھر یہ مستقل و غیر متغیر حصہ اس طرح مستقل و غیر متغیر نہ ہوتا۔ لہذا یہ تغیر بالضرورت اشیاء میں ہے۔ مختصر یہ کہ یہاں تغیر کا ادراک ایک ایسی زمین کے سامنے ہوتا ہے، جو مستقل اور غیر متغیر ہے۔ لیکن اس قسم کا مخصوص ادراک بلاشبہ محدود ہوتا ہے۔ ہم تمام دنیا کو یک لحظہ نہیں دیکھتے اور حقیقت کی ایک بڑی وسعت کو صرف حافظہ کی مدد سے جان سکتے ہیں، کیونکہ اس کی بدولت ہم ایک وقت کے ادراک کو دوسرے وقت کے ادراک کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔ اس وقت ہم کو دیکھنا اور سمجھنا یہ ہے کہ ہم اس تفریق (جو تجربہ کے بہت چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں ہم پر واضح ہوتی ہے) کا اطلاق تمام تجربہ پر کس طرح کرتے ہیں۔ اب اگر حقیقت غیر متغیر ہوتی، اور ہم کو اپنی حرکات کا شعور ہو سکتا، تو ہم حقیقت کے ایک سرے سے دوسرے تک جاسکتے، اور اس بات سے واقف ہو سکتے تھے کہ ہمارے ادراک کے تمام تغیرات حقیقت کے تغیرات کا نتیجہ نہیں، بلکہ خود ہمارے پیدا کئے ہوئے ہیں، یعنی یہ کہ یہ تمام تغیرات خود ہماری سوانح عمری کا حصہ ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر لیتے کہ جو مختلف اشیاء ہم کو دکھائی دیں، وہ اس تمام عرصہ میں بیک وقت موجود تھیں، اور ان کو بیان کرتے وقت ان کو اس صورت میں بیان

کرنے جس کا ادراک ہم کو اس وقت ہوتا جب ہم ان سب کو بیک وقت دیکھتے۔
یعنی اس طرح تعاقب موضوعی ہوتا، اور بیک وقت موجود ہونا معروضی۔ اگر
ہم کو سوائے تغیر کے اور کسی چیز کا ادراک نہ ہوتا، تو پھر ہمارے لئے خود اپنے
تغیرات اور اپنے آپ سے باہر کے تغیرات میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا، کیونکہ
ہمارے تجربہ کرنے میں تمام تعاقب دراصل اس چیز کا تجربہ ہوتا، جو تعاقب ہے۔
اس طرح نفسیات اور سائنس کا فرق مٹ جاتا۔ لیکن حقیقت کے متعلق ہمارا
تجربہ ان دونوں افتراضات میں کسی ایک کے مشابہ نہیں، بلکہ ایک ہی وقت
میں دونوں کے مشابہ ہے۔ بالفاظِ دگر ہمارے تجربہ کا تعاقب کچھ تو بیک
وقت موجود اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے، اور کچھ تعاقب کا تجربہ +

حقیقت ہم سے باہر مکان میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا کچھ حصہ تو متغیر
ہے، اور کچھ ثابت اور مستقل۔ ہم اپنے ادراکات کے فرق کی بنا پر یہ نہیں بتا سکتے
کہ یہ فرق خود ہمارے تغیر کا نتیجہ ہے، یا شے کے تغیر کا۔ یہ ہم صرف اس
افتراض کی بنا پر بتا سکتے ہیں کہ ہم اس کل کو صرف جزاً جزاً دیکھ سکتے
ہیں، جو تسلسل ہے۔ جس دامن تسلسل سے ہم واقف ہیں، وہ خود ہمارے اپنے
تجربہ کا تسلسل ہے، جو صرف حافظہ کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ ہم اپنے اس

تجربہ کی تادیل کا ثبات کے اس وسیع تر تسلسل کی روشنی میں کرتے ہیں جس میں ہمارا تجربہ افتراق پیدا کرتا ہے۔ جب ہم ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے ہیں اور کبھی یہ چیز دیکھتے ہیں، کبھی وہ، تو ہم اس تادیل کی جانچ کر سکتے ہیں، جو اس افتراض پر مبنی ہے۔ غلط تاویلات وہ ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے ہمارے تجربہ میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ سوچ لیں کہ جو کچھ خاص وقت میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اس کو دوسرے وقت کے واقعات سے کچھ تعلق نہیں، اور یہ کہ ہر چیز ہر وقت وقوع پذیر ہو سکتی ہے، تو ہمارا تمام تجربہ اور ہماری تمام زندگی گٹھڑ ہو جاتی۔ ہمارے تجربہ میں یکسانیت و ہموازی صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہم تجربہ کے ان فرقوں کو جو خود ہمارے تغیرات کا نتیجہ ہوتے ہیں، ان تغیرات اور تنوعات سے تسخیر کرنا سیکھ جاتے ہیں، جو مربوط نظام حقیقت کا جزو ہیں، اور یہ تو ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ ہم ایک وقت میں اس نظام حقیقت کا ایک جزو دیکھتے ہیں، اور دوسرے وقت میں دوسرا۔ اب وقوف میں تعاقب اور تعاقب کے وقوف کا فرق تغیر کے ہر تجربہ کی بنا ہے۔ اس سے مدلول ہوتا ہے کہ تغیر محض قیاسی نہیں بلکہ ایک مربوط نظام حقیقت کا جزو ہے۔ کانٹ نے جہاں تاویل تجربہ کا اصول

بیان کیا ہے، وہاں اُس نے اسی صداقت کو ان الفاظ میں دُہرایا ہے :-
 ”تجربہ اور احکات کے لازمی علاقہ کے استحضار کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے“
 لیکن اگر حقیقت کا ہمارا ادراک جزئی ہوتا ہے تو پھر ہم حقیقت کو
 جزئی صورت کے علاوہ کسی اور صورت میں کس طرح معلوم کر سکتے ہیں؟ یعنی یہ
 کہ مختلف اجزاء کے درمیان کے خلا کو ہم کس طرح پُر کر سکتے ہیں؟ صرف اس
 طرح کہ ہم کل کو مکان و زمان میں ایک مربوط نظام سمجھیں۔ اس کی وجہ یہ ہے
 کہ مکان و زمان کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ ان پر ان شیا کی مخصوص
 نوعیت سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی غور ہو سکتا ہے، جو مکان و زمان میں
 ہوتی ہیں۔ پھر جس مکان و زمان کا ہم کو کسی ایک تجربہ میں ادراک ہوتا ہے،
 وہ بالضرورت ایک حادثی شکل مکان اور ایک حادثی شکل زمان کے اجزاء
 سمجھا جانا چاہیے۔ ہم الف سے جب کی طرف تغیر کی تمام تاریخ کو معلوم
 نہیں کر سکتے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہمارے تجربے کے لئے یکساں
 دہراری لازمی ہے، تو پھر ہم کو یہ بخوبی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اس خاص
 صورت میں پہلے الف کو دیکھنے سے مدتوں یہ ہوتا ہے کہ الف سے جب
 کی طرف تغیر زمان میں ایک مسلسل نظام تغیر کا جزو ہے، یعنی یہ کہ یہ

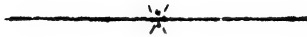
زمان میں متعین ہوتا ہے۔ لیکن کسی چیز کے زمان میں متعین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ زمان سے متعین ہوئی ہے، کیونکہ نفس زمان نہ ایک چیز کو پیدا کر سکتا ہے، نہ دوسری کو۔ اتنا البتہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس چیز سے متعین ہوتا ہے، جو لحاظ زمان اس پر مقدم ہے۔ اسی سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ مشابہتیں مشابہ معلومات پیدا کرتی ہیں، کیونکہ اگر ہر چیز ہر چیز کو پیدا کر سکتی تو ہم یہ کبھی بھی معلوم نہ کر سکتے کہ ہمارے مشاہدہ کا تغیر خود ہمارے تغیر مثلاً ہمارے اجسام کے مقام کے تغیر کا نتیجہ ہے، اور اس طرح معروضی تغیر کا تجربہ ناممکن ہو جاتا۔

نفس اس اصول سے ہم کو یہ معلوم نہیں ہو سکتی کہ کون سی چیز کیا پیدا کرتی ہے۔ اس کا انکشاف صرف تجربی تحقیق سے ہو سکتا ہے۔ یہ اس لئے ضروری ہے، کہ جیسا کہ ہم نے اوپر فرض کیا ہے، ہم ایک چیز کو دوسری چیز ہوتی ہوئی نہیں دیکھتے۔ ہم ہر قسم کے تغیرات کے اجزاء دیکھتے ہیں۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ تعاقب معروضی ہو، لیکن علی نہ ہو۔ سائنس کو بھی، مشاہدہ و اعتبار کی مدد سے، مختلف تغیرات کو علیحدہ علیحدہ کرنا ہے، لیکن یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتا، جب تک کہ یہ اصول تغلیل

کو فرض نہ کرے۔

اس طرح کانٹ نے ثابت کیا ہے کہ تعلیل، اور علوم طبیعیہ کے دیگر
افتراعات، امکان تجربہ کی بنائیں۔ ان کے انکار سے ہمارے تجربہ
کی ابتدائی تفریقات کا انکار لازم آتا ہے، اور ان تفریقات کے بغیر
ہماری زندگی میں فساد واقع ہوتا ہے، اور ان کو ہم ہر لمحہ فرض اور ثابت کرتے
ہیں۔ اس طرح کانٹ نے ان تمام اصول کی صحت ثابت کی ہے لیکن
اس کے ساتھ ہی اس کا یہ بھی اصرار ہے کہ ان کا دائرہ اطلاق محدود
ہے۔ ان اصول سے تجربہ میں یکسانی دہواری پیدا ہوتی ہے، لیکن ان
کا اطلاق صرف اس چیز پر ہونا چاہیے جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، یعنی
بقول کانٹ، ان کا اطلاق ”صرف مظاہر پر“ ہوتا ہے۔ اس تحدید کا اصلی
مطلب اصول علیت ہی پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے۔ اس اصول
کے ذریعہ ہم ایک حادثہ کو دوسرے کے ساتھ ملاتے ہیں۔ لیکن حقیقت دو
مختلف اگرچہ مربوط حادثات نہیں، بلکہ مسلسل عمل ہے۔ یہ مسلسل عمل
ہماری آنکھوں سے اس وجہ سے اوجھل ہو جاتا ہے، کہ اس کا ادراک
جزئی اور غیر مسلسل ہوتا ہے۔ اب جس حد تک کہ علاقہ علی کی تصدیق کا منشا

یہ ہے کہ جن حادثات کو ہم الگ الگ دیکھتے ہیں، وہ دراصل مربوط ہیں، اس حد تک تو یہ صحیح ہے لیکن اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ حقیقت منقطع حادثات کا ایسا سلسلہ ہے، جو ابھی تک مربوط ہے، تو یہ تصدیق غلط ہے۔ کائنات کے الفاظ میں اس افتراض کے معنی یہ ہوں گے کہ غلطی کا اطلاق مظاہر (یعنی اشیاء جس صورت میں کہ وہ ہم کو دکھائی دیتی ہیں) پر نہیں، بلکہ اشیاء بالذات (یعنی اشیاء کی اصلی صورت، نہ وہ جو ہم کو دکھائی دیتی ہے) پر ہوتا ہے۔ اگر ہم اس غلطی کو متحقق کر لیں، تو اس کا خیال ہے کہ ہم ان تمام تناقضات سے محفوظ رہ سکتے ہیں، جن پر اس نے جدت میں بحث کی ہے۔



باب پنجم

تناقضات اور خدا کے وجود کے ثبوت کی تنقید

اب تک ہم کانٹ کے استدلال کے ایجابی پہلو پر غور کرتے رہے ہیں، جس میں اُس نے اصول سائنس کی صحت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب ہم سلبی پہلو کی طرف توجہ کرتے ہیں، جس میں اُس نے ان اصول کے اطلاق کی تحدید کی کوشش کی ہے، اور خاص خاص حلقوں میں امکانِ علم سے انکار کیا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کانٹ نے اپنے مقدمات میں انتقاد کے تین بڑے حصّوں کی بحث کو مختصراً ان سوالوں کے جواب کی صورت میں بیان کیا ہے کہ ریاضیات کس طرح ممکن ہے؟ فطرت کی نظری سائنس کس طرح ممکن ہے؟ اور مابعد الطبیعیات کس طرح ممکن ہے؟ اس نے آخری سوال پر بحیثیت ذہن کے طبعی میلان کے ”کا توصیفی جلد اور اضافہ کیا۔ جدلیات کا استدلال یہ ہے کہ اُن اشیاء کی تحقیق کے معنوں میں، جو تجربہ

کی حدود کے ماوراء ہیں، مابعد الطبیعیات بحیثیت سائنس ممکن نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ مابعد الطبیعیاتی سوالات عقل انسانی سے بالطبع پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ ہم صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ یہ معلوم کر لیں کہ ان کا جواب کیوں نہیں دیا جاسکتا۔

کانٹ کا خیال تھا کہ علم ادراک کی حدود کی توسیع کا دوسرا نام ہے۔ اس میں ہم کائنات کے ان قطعات کو باہم ملاتے ہیں، جو ہم کو نظر آتے ہیں، اور پھر ان کو اُن مکانی و زمانی تعینات میں پھیلاتے ہیں، جو ہمارے واقعی تجربہ سے بہت پرے ہوتے ہیں، اور اسی عمل میں ان حادثات کو مربوط کرتے ہیں، جن کا ادراک ہم کو غیر مسلسل صورت میں ہوتا ہے۔ جس طرح سائنس کی توسیع ہوتی جاتی ہے، ہمارے علم کی حدود اسی طرح بڑھتی جاتی ہیں، لیکن یہ عمل ختم اور مکمل کبھی نہیں ہوتا، کیونکہ قابل انکشاف و توجیہ واقعات ہمیشہ نکلتے چلتے آتے ہیں۔ لہذا سائنس کبھی بھی اپنے انکشافات پر قناعت نہیں کر سکتی۔ اس کا تقاضا ہمیشہ یہی رہتا ہے کہ اسباب و شرائط کی تحقیق اور پیچھے کی طرف لے جائی جائے۔ واقعی اور موجودہ علم کی عدم تکمیل کے ان ہی معنوں، اور تمام اُن اشیاء جن کا علم ہو سکتا ہے،

لیکن اُس وقت نہیں، کی بنا پر عقل کا ایک نصب العین قائم ہوتا ہے۔ یہ گویا ایک تھما صلب ہے کہ مشروط کی تحقیق اُس وقت تک جاری رہنی چاہیے جب تک کہ ہم کو تمام کے تمام شرائط معلوم نہ ہو جائیں۔ کانسٹ کے نزدیک یہ نصب العین مفید اور ضروری ہے۔ لیکن اس نصب العین میں تبدل بہ تصور ہونے کا طبعی میلان ہے، اور اسی تبدیلی میں وہ تناقضات پیدا ہوتے ہیں، جن پر جدیدیات میں بحث ہوئی ہے۔ اگر ہماری تمام تحقیق اس خیال کے تابع ہے کہ یہ تکمیل تک جاری رہنی چاہیے، تو ہم طبعاً اس نصب العین کے حصول پر غور کرتے ہیں، اور تمام تحقیق طلب شرائط کا تصور قائم کر لیتے ہیں۔ ہم تخیل کی مدد سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اگر ہم اس دُنیا کو مکمل صورت میں جانے، تو ہم اس کو کیا سمجھتے۔ اسی وقت ہم نصب العین کو مادی صورت دیتے ہیں، یا اُس کو تصور میں تبدیل کرتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم تناقض میں پھنس جاتے ہیں۔ کیونکہ ہم دراصل اجزاء کو جانے بغیر کل کو نہیں جان سکتے۔ اگر ہم مختلف اجزاء کو یکے بعد دیگرے جاننے کے سمت اور تکمیل تک نہ پہنچنے والے عمل سے دست بردار ہو کر کل کے تصور تکسید کم

پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں، تو متضاد نتائج حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ ہم کل کے تصور پر ان دو افتراضات میں سے ایک کا اطلاق کرتے ہیں، جو اجزاء کی تحقیق میں متضمن ہیں +

کانٹ نے فہم خالص کے اصول اور عقل کے تصورات میں بڑی وضاحت کے ساتھ تفریق کی ہے۔ مقدمہ مالد کرتو ہمارے ہر علم سے مدلول جوتے ہیں، اور یہ واقعہ کہ ہمارا تجربہ درہم برہم صورت کا نہیں ہوتا، ان کی ہر لمحہ تصدیق کرتا ہے۔ مؤخر الذکر ذہن البص العین ہیں، جو علم کی رہنمائی کرتے ہیں، لیکن کبھی حاصل نہیں ہوتے۔ وہ ان کو تصورات عقل اس لئے کہتا ہے کہ عقل کا مخصوص وظیفہ یہ ہے کہ فہم کے مناسب اور مکمل عمل کے لئے قواعد وضع کرے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ اس وظیفہ کی مثال قیاس کی منطقی نوعیت میں ملتی ہے، جس میں تصدیقات فہم مجتمع کی جاتی ہیں۔ جس طرح اس نے تصدیق کی صورتوں کو مقولات فہم کی مکمل فہرست کے انکشاف کے لئے رہنما بنایا تھا، اسی طرح اب وہ قیاس کی صورتوں کو تصورات عقل کی مکمل فہرست کی دریافت کے لئے اپنا مدکار بناتا ہے۔ دونوں حالتوں میں کانٹ کا منطقی صورتوں کی طرف اشارہ بہت دوازا کا رہے، واقعہ یہ ہے کہ جو فہرست اس نے جدیدیت

میں دیئے اس پر چند ایسی باتوں کا اثر معلوم ہوتا ہے، جو ہمیشہ غیر متناقض نہیں +

جدلیات کے تین بڑے حصے ہیں۔ پہلے کو کانت عقلی نفسیات کے مغالطہ کہتا ہے۔ تمام علم اور تجربہ ذات عالم کی وحدت پر دال ہے۔ حقیقی اور واقعی تجربہ میں یہ وحدت اس چیز کی ماہیت سے متاثر ہوتی ہے، جس میں یہ ذات وحدت پیدا کرتی ہے۔ لیکن ہم اس وحدت پر ان تمام باتوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد اور ان سے علیحدہ ہو کر غور کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے نتیجہ کے طور پر پھر ہم کو یہ سوال کر کے ذات کو جاننے کی کوشش کرنی پڑتی ہے کہ اگر اس میں وہ وحدت موجود ہے، جس پر علم دلالت کرتا ہے، تو پھر اس کی ماہیت کیا ہونی چاہیے؟ اسی سے پھر یہ استدلال لازم آتا ہے کہ رُوح ایک جوہر ہے، اور بسیط ہے، جو اس مادے کے تغیرات سے متاثر نہیں ہوتا، جس کو یہ جانتی ہے، اور اس لئے یہ ابدی ہے +

دوسرے حصہ اس امر واقعی کا نتیجہ ہے کہ علم میں ہم کو سلسلوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ چنانچہ ایک سلسلہ اجماعات کا ہوتا ہے، اور ایک تقسیمات کا، مثلاً مکان و زمان کے اجزاء کی تقسیمات کا۔ پھر ایک سلسلہ ان اشیاء کا ہوتا ہے جو

ایک دوسری سے پیدا ہوتی ہیں، مثلاً تسلسل میں ایک تیسرا سلسلہ ان اشیاء کا ہوتا ہے، جو ایک دوسری پر موقوف ہوتی ہیں۔ تسورات عقل ان ہی مکمل شدہ سلسلوں کے خیال کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور ان سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کو کانٹنٹ تناقضات کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ہم اپنے فکر کا آغاز اس خیال سے کریں کہ جس چیز کو ہم سمجھنے اور معلوم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، وہ بالضرورت ایک کُل ہے، تو ہم کو ایک سلسلہ نتائج حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر یہ خیال ہمارے فکر کا نقطہ آغاز ہو کہ کُل کا سمجھنا اور معلوم کرنا صرف اس طبع ممکن ہے کہ ہم لالہ الی النہایت ایک شرط سے دوسری کی طرف جائیں، تو ایک دوسرا سلسلہ نتائج پیدا ہوتا ہے۔ کانٹنٹ نے چار تناقضات ممیز کئے ہیں کہ جن میں سے ہر ایک میں اثبات ہے اور نفی۔ پہلی کا اثبات ہے کہ "کائنات زمان میں شروع ہوئی، اور بلحاظ مکان بھی محدود ہے" اس کی نفی یہ ہے کہ "کائنات کی کوئی ابتدا نہیں، اور نہ مکان میں اس کی کوئی حدود ہیں۔ برخلاف اس کے یہ بلحاظ مکان و زمان غیر محدود ہے" دوسری کا اثبات ہے کہ "دنیا کا ہر مرکب جو بسیط اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے، اور کسی جگہ بھی کسی ایسی چیز کا وجود نہیں، جو بسیط نہیں، یا جو ان بابط سے مرکب

نہیں۔ اس کی نفی اس کا متضاد ہے۔ تیسری کا اثبات یہ ہے کہ قوانین فطرت کے مطابق تعلیل صرف وہ تعلیل نہیں، جس سے دنیا کے تمام مظاہر مستخرج کئے جاسکتے ہیں۔ ان مظاہر کی توجیہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک اور تعلیل، یعنی آزادی کی تسلیم کی جائے۔ نفی یہ ہے کہ آزادی بے معنی لفظ ہے۔ دنیا کی ہر چیز قوانین فطرت کے عین مطابق واقع ہوتی ہے۔ چوتھی کا اثبات ہے کہ ایک ہستی مطلق ہے، جو بصورت جزو یا بحیثیت حلت، دنیا سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کی نفی اس سے آشکار ہے +

جدلیات کے تیسرے حصے کے مسائل ایک ایسے گُل پر نظر کرنے کی کوشش سے پیدا ہوتے ہیں، جو عالم معلوم اور ذہن عالم، دونوں کوشاں ہے اس کوشش کو کانٹ عقل خالص کا نصب العین کہتا ہے۔ اسی سے خدا کے وجود کے ثبوت پیدا ہوتے ہیں +

جدلیات میں جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح یہ واضح ہوتا جاتا ہے، کہ کانٹ کے پاس ایک اور فرست تیار رکھی ہے۔ اس کے خیال میں مین چیزیں مابعد الطبیعیاتی تحقیق کا موضوع ہیں، یعنی خدا، آزادی اور ابدیت۔ تصورات عقل پر جو بحث اس نے کی ہے، اُس

میں وہ ان کو ان مسائل کے معین اور آدائی جواب دینے کی کوشش سمجھتا ہے، جو ان تینوں موضوعات سے پیدا ہوتے ہیں +

ابدیت تو اس حصہ کا موضوع ہے جس کو کائنات عقلی نفسیات کے مخالطات کہتا ہے۔ اس کا استدلال ہے کہ اولیاتی دلائل سے رُوح کی ابدیت کو ثابت کرنے کی تمام کوششیں کچھ ایسی دلیل پر مشتمل ہوتی ہیں :- سب سے پہلے تو ان میں دعویٰ کیا جاتا ہے کہ موت کسی نہ کسی طرح کی تحلیل کے ہم معنی ہے۔ لہذا جو چیز کہ اجزاء سے مرکب نہیں، اور اس لئے جس چیز کی تحلیل نہیں ہو سکتی اس کے لئے موت بھی نہیں۔ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ رُوح اجزاء سے مرکب نہیں، لہذا یہ خالی نہیں۔ اس استدلال میں مغالطہ یہ ہے کہ اس میں ذات کی وحدت اس طرح مفہوم ہوتی ہے، گویا یہ علم کا معروض ہے۔ ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ علم صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب ذات کی وحدت مکانی گُل کی وحدت سے مختلف ہو۔ لیکن اس سے ہم یہ استدلال نہیں کر سکتے کہ اس کا ان معنوں میں مکانی گُل کے بعینہ ماثل ہونا ضروری ہے کہ اس کی موت صرف تحلیل و تشتت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ برخلاف اس کے اس کا ان معنوں میں مکانی گُل سے مختلف ہونا ضروری ہے، کہ اس

میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کی تحلیل ہو سکے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ ذات کی وحدت کی اصلی حقیقی ماہیت ناقابل علم ہے۔ ہم زائد سے زائد یہ کر سکتے ہیں کہ ہم ان تمام اولیاتی دلائل سے انکار کر دیں، جو اس کی ابدیت کی مخالفت، یا موافقت میں پیش کئے جاتے ہیں۔

آزادی پر عقل خالص کے تیسرے تناقض میں بحث ہوئی ہے، اور اس کی طرف کانٹ نے بہت زیادہ توجہ کی ہے۔ باقی کے تناقضات ان مشکلات پر بحث کرتے ہیں، جو حقیقت من حیث الکل، اور مقولہ لزوم، پر مکانی، زمانی تعینات کے اطلاق سے پیدا ہوتی ہیں۔ کانٹ پہلے دو اور دوسرے دو تناقضات میں فرق کرتا ہے۔ چنانچہ پہلے دو میں حقیقت من حیث الکل کی مکانی، یا زمانی تعین کی عدم مناسبت کا اظہار ہوا ہے۔ اس طرح کی تعینیں و تحدیدیں پیمائش پر دلالت کرتی ہے، اور پیمائش ہمیشہ بہت سے اجزاء کے باہمی تعلقات پر دلالت کرتی ہے۔ دونوں تناقضات کی نفی گویا اس امر کے اظہار ہیں کہ کوئی عدد بھی کل کی ماہیت کو بیان کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور اثبات میں اس بات کا اظہار ہوا ہے کہ حقیقت کسی طرح کا بھی مجموعہ نہیں سمجھی جاسکتی۔ ان میں ہر ایک

اپنے اپنے انکار پر ثابت قدم اور مہمصر ہے۔ کائنات کا حل یہ ہے کہ اثبات اور نفی دونوں، غلط ہیں، اس وجہ سے کہ عالم، من حیث الکل، پر مکانی، یا زمانی تحدید کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اس کے مقابلہ میں دیگر تناقضات کا حل یہ ہے کہ اثبات اور نفی دونوں صحیح ہیں، اور یہ صحت صرف اس لئے ممکن ہے کہ ان کو مختلف اشیاء سے تعلق ہے۔ تیسرا تناقض اس وقت کا نتیجہ ہے، جو عالم من حیث الکل پر مقرر تعلیل کے اطلاق کرنے میں پیش آتی ہے۔ عام خیال ہے کہ اثبات کی بنیاد اس افتراض پر ہے کہ خود غیر محدودیت کا تصور ایک تناقض پر ال ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے۔ اصل میں اس کی بنیاد اس افتراض پر ہے کہ ایک معین نتیجہ کی ایک معین علت ہونی چاہیے۔ اگر ہم کہیں اگر جو چیز کہ اس وقت سوا قعاً موجود ہے، جو اس چیز کا نتیجہ ہے، جو اس سے قبل موجود تھی، تو پھر ہم کو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ جس چیز نے یہ معین نتیجہ پیدا کیا، وہ خود معین تھی۔ علت اتنی کے وجود کا ایک عام اور مانوس ثبوت ہے۔ تعلیل میں معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ہم دو حادثات کے درمیان تعلقات پیدا کرتے ہیں۔ لیکن دراصل ہم اس حادثے کی تلوین کے سوال کو اور پیچھے کی طرف دھکیل دیتے ہیں۔ اب اگر ہم کہیں

کہ اس بنا پر ہم کو تغیر کی اطلاقی تکوین یعنی تمام سلسلہ کی ابتدا فرض کرنی پڑتی ہے، تو ہم پھر یہ جواب طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تمام سلسلہ کے پیدا کرنے والے عدد کو ذہن میں لانا کس طرح ممکن ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ کہنا کہ شے لاشے سے پیدا ہوتی ہے اصول تعلیل کے منافی ہے +

کائنات نے جس طرح اس مشکل کو حل کیا ہے، وہ بہت اہم ہے۔ کیونکہ اس کا اس کے نظریہ اخلاقی پر بہت بڑا اثر پڑا۔ بقول تعلیل کا اطلاق صرف مظاہر پر ہوتا ہے۔ اب اگر ہم اشیاء کو مظاہر سمجھتے ہیں، تو پھر ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وہ اصول تعلیل کے تابع ہیں۔ اور اگر ہم ان کو اشیاء بالافاسما سمجھتے ہیں، تو پھر بقول تعلیل کلان پر اطلاق نہیں ہوتا، اور اس طرح ان کی فعلیت آزادانہ ہو جاتی ہے۔ اس تمام کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی فعل مظہری حیثیت سے تو مجبورانہ ہے، اور شے بنفسہا کے فعل کی حیثیت سے آزادانہ۔ اس طرح ایک نیا تضاد پیدا ہو کر قدیم تضاد کو حل اور رفع کرتا ہے بشرطیکہ ہم اس بات کو بھول جائیں کہ تعلیل میں ہم علت و معلول کے تعلق کی توجیہ نہیں کیا کرتے جو تعلق کہ ہم منکشف کرتے ہیں، وہ علت و معلول کی دو مختلف مثالوں کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ مشابہتیں ہمیشہ مشابہ معلولات پیدا کرتی ہیں۔ یعنی یہ کہ اس اصول کا اخلاق صرف اس حد تک ہوتا ہے کہ اشیاء ایک دوسری کے مشابہ ہیں۔

اس کا اطلاق اُن تغیرات پر جو بہت سے بسیط تر تغیرات کے مجموعات یا مرکبات ہیں، اُس وقت ہوتا ہے، جب یہ تغیرات دیگر تغیرات کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اگر ایسی اشیاء موجود ہیں، جو عناصر کے مجموعات محض نہیں، بلکہ مجموعہ سے کچھ زیادہ ہیں، تو بالفاظ دیگر ایسی اشیاء بھی موجود ہیں، جن کے تغیرات کے لئے علت و معلول کے کوئی قوانین بھی مناسب و موزون نہیں۔ ہمارے قول کی توضیح کسی خاص شخص کی سیرت پر غور کرنے سے ہوتی ہے۔ اگر ہم کہیں کہ اس کی سیرت اس کے خصائص، یعنی اس کے اس قسم کا شخص ہونے کے ہم معنی ہے، تب تو وہ شخص اپنے افعال میں بالضرورت مجبور سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود کوئی ایسی بات نہیں جس کی وجہ سے ہم اس کی قوت کو مجموعہ خصائص سے زیادہ نہ سمجھ سکیں۔ یعنی اس کو ایک ایسی زمرہ ہستی نہ سمجھ سکیں کہ اس کے خصائص ہر قسم کی قید قوانین سے آزاد ہیں۔ بقول کانٹ فرق صرف اس قدر ہے کہ ایک صورت میں تو ہم اس شخص کو انسانیات کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں، اور دوسری صورت ایک ذمہ دار یا اخلاق ہستی کی حیثیت سے۔ آئیندہ باب میں ہم دیکھیں گے کہ یہی تفریق کانٹ کے نظریہ اخلاق کی بنا ہے۔ یہاں صرف اتنا کہنا کافی ہے، کہ وہ یہ دعویٰ

نہیں کرنا کہ تیسرے تناقض کا جو حل اس نے پیش کیا ہے اس سے واقعہ آزادی ثابت نہیں ہوتا۔ اس کا عقیدہ تو یہ ہے کہ کوئی عقلی دلیل بھی اس کو ثابت نہیں کر سکتی۔ اس سے آزادی کا صرف امکان ثابت ہوتا ہے +

جدلیات کے تیسرے حصہ میں خدائی ہستی کے ثبوت کا معائنہ و امتحان کیا گیا ہے۔ کانٹ نے جو بحث اس پر کی ہے، اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو اس تنازع سے سروکار نہیں، جو نفس عقل کی ماہیت کا نتیجہ ہوتا ہے، بلکہ یہاں ہم کو فکرو کردار کے تعلق سے واسطہ پڑتا ہے۔ کانٹ نے خدا کی ہستی کے دلائل کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے، وجودیاتی، کونیاتی، اور طبیعی دینیاتی۔ لیکن اس کا خیال ہے کہ آخری دو پہلے پر مبنی اور دال ہیں۔ پہلی، یعنی وجودیاتی دلیل یہ ہے کہ ایک کامل ہستی کا تصور ہی اس کی ہستی کو مستلزم ہے۔ صرف یہی ایک دلیل ہے، جو اخلاقی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ اس میں اولیاتی طور پر یہ استدلال ہوا ہے کہ ایک کامل اخلاق والی ہستی بالضرورت موجود ہوتی ہے۔ کانٹ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ استدلال کہ ہم ایک کامل ہستی کو بغیر اس کے متصور نہیں کر سکتے کہ اس کی ہستی کو بھی متصور کریں اس فرض کے ہم معنی ہے کہ کسی چیز کو متصور کرنا، اسی چیز کو موجود متصور کرنا گویا دو مختلف چیزوں کو متصور کرنا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وجود سے کسی شے کے منطقی تصور میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا۔ اب جو

اعتراض کہ کانتؒ نے اس وجودیاتی دلیل پر کیا ہے، وہ تنقید کا ایک بڑا موضوع رہا ہے۔ لیکن یہ دلیل یا تو فرض کرتی ہے کہ خدا ایک ایسی ہستی ہے، جو بالقی حقیقت سے بے نیاز، اور اس سے علیحدہ ہے اس صورت میں، بقول کانتؒ، ہم خدا کو موجود تصور کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہمارا یہ تصور ضروری و لازمی نہیں، لہذا یہ وجوب سے مبرا ہے۔ (اگر میں تصور کروں کہ میری جیب میں سو روپیہ ہے، تو، بقول کانتؒ، میں ان کو جیب میں موجود تصور کرتا ہوں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ فی الواقع وہاں موجود ہیں) یا اگر ہم کہیں کہ حقیقت بالضرورت موجود سمجھی جانی چاہیے، تو جواب یہ ہے کہ ہاں؛ لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ یہ حقیقت لازماً اخلاقاً کامل بھی سمجھی جائے؟ یہی آخری اعتراض ہی تو ہے جو وجودیاتی دلیل کو ثابت کرنے کے قابل بناتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کے وجود، یا عدم وجود، کے تمام دلائل محض لفظی نزاعات ہیں، ماسوا اس حالت کے کہ جب ان کو اخلاقی عواقب و مآلات سے بحث ہو۔ لیکن دقت یہ ہے کہ اخلاقی عواقب و مآلات خالصتاً عقلی افتراضات پر غور کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ خدا کی ہستی کے باقی دو دلائل سے ہمارے اس قول کی توضیح ہوتی ہے۔ دوسری، یعنی کائناتی

دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شے موجود ہے، تو کوئی اور شے بھی لازماً موجود ہونی چاہیئے۔ کانت کا جواب ہے کہ یہ دلیل اپنی حد تک تو محکم ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہونا کہ جو چیز کہ لازماً موجود ہے، وہ اخلاقاً کامل ہستی ہے۔ تیسری یعنی طبیعی دینیاتی، دلیل وہ مشہور دلیل ہے جسے استدلال بالغاۃ کہتے ہیں۔ کانت کے ہاں یہ دلیل، باقی دونوں دلائل کی بہ نسبت زیادہ لائق احترام ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا اصرار ہے کہ ہم کو دیکھنا چاہیئے کہ یہ دلیل ہم کو کتنی دُور تک لے جاسکتی ہے۔ اگر ہم خدا کی ماہیت کو دُنیا کی اس صورت سے مستنبط کرنے والے ہیں، جو ہم کو نظر آتی ہے، تو ہمارا یہ استنباط دیانت و لہذا نہ ہونا چاہیئے۔ لیکن اگرچہ ہم کو اس دُنیا میں غایت و مقصد تو آتا نظر آتا ہے، تاہم کمال ہماری آنکھوں سے نہیں ہے۔ اب اس دلیل کی بناء پر ہم اس عدم کمال اور عدم توافق کو نظر انداز نہیں کر سکتے جو توافقی اور غایت و مقصد کے برابر آشکارا ہے۔

کانت نے جو تحلیل ان دلائل کی کی ہے، وہ سلی منفی معلوم ہوتی ہے۔ اس سے سلی حقیقی مراد یہ اصرار ہے کہ مذہب اخلاقی تجربہ سے متضرع نہیں کہا جاسکتا۔ یعنی یہ کہ خدا کا ہم (جو مذہب کا موضوع بحث ہے) عقلی تفکرات

و مالات سے نہیں، بلکہ اخلاقی زندگی میں موصول ہوتا ہے۔ اس کا قول تھا کہ اس نے عقل کی تحدید صرف اس لئے کی ہے کہ ایمان کے لئے جگہ نکل آئے۔ لیکن اس سے اس کا یہ مطلب نہ تھا کہ انسان خدا کے وجود کو ثابت نہیں کر سکتے، اور یہ کہ اگر وہ چاہیں، تو اس پر اعتقاد رکھ سکتے ہیں۔ اس کا مفہوم یہ تھا کہ خدا اخلاقی فعل میں مدلول و معلوم ہوتا ہے۔ ان قدیم دلائل کی جو تنقید اس نے کی ہے، وہ اس دوبارہ زندگی پانے والے فلسفہ مذہب کا آغاز ہے، کہ شلائٹر مقرر اور رٹشل جس کے بڑے بڑے دکلا ہیں +



باب ششم

کانٹ کا اخلاقی نظریہ

کانٹ کا اخلاقی نظریہ اس کے نظام فلسفہ کا لازمی جزو ہے۔ اگر انتقاد عقل نظری دائرہ تفکر و تامل میں عقل کی بے ثمری اور بے کاری ثابت کرتا ہے، تو انتقاد عقل عملی دائرہ عمل میں اس کی حکومت و سلطنت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس طرح دوسرا انتقاد پہلے کا مکمل بن جاتا ہے۔ کانٹ نے جو بحث اخلاقی مسائل پر کی ہے، وہ چونکہ زیادہ تر پہلے انتقاد کے نتائج کا حاصل ہے، لہذا اس کا اخلاقی نظریہ زیادہ حرا بعد الطبیعیاتی ہے۔ چنانچہ اخلاقیات پر اس نے اپنی ایک تصنیف کا نام مابعد الطبیعیات اخلاقیات کے اساسی اصول رکھا ہے، اور یہ ہمارے مذکورہ بالا بیان پر شاہد عدل ہے اس میں شبہ نہیں کہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اثرات تھے کہ جن کے مطابق اس کی اخلاقیات کی تشکیل ہوئی، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان کے وقار اور اس کی قیمت کے متعلق جو تعلیمات رو سو کی تھیں،

ان کا اس پر بہت اثر پڑا۔ اسی طرح اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ اس کو مجبوراً تیسفٹسبری کے سکول کے خلاف رد عمل کرنا پڑا۔ اس سکول کے جرمین حامی فضیلت کی شریفانہ نوعیت پر اس قدر مُصر تھے کہ یہ امر ان کے لئے ایک جذبہ بن گیا تھا۔ اسی رد عمل سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ خٹا نے فرائض اور ہر قسم کے رجحانات کی علیحدگی پر اس قدر زور دیا۔ لیکن اس کے عقیدہ کو بہ نسبت چھوٹی سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ اس کے پیسے امتداد کو پیش نظر رکھا جائے۔

کانت نے جو تخیل ارادہ کی آزادی، یا خود مختاری کا قائم کیا ہے، وہ اس کے تمام نظریہ اخلاق کی گویا کنجی ہے۔ اس کا قول ہے کہ آزادی ارادہ کے قیاس کی بنا پر تمام اخلاقیات، اصول و مبادی، اس تخیل کی محض تمثیل سے منتج ہو جاتی ہے۔ گزشتہ باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانت کے نزدیک انسانی نقطہ نظر سے فعل انسانی ظاہری ہوا کرتا ہے، اور اس لئے اس پر قانون علت و معلول کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اگر علم انسان کو دھماکا کا مخلوق سمجھیں، جو چند پسند و ناپسندیدہ گناہیں رکھتا ہے، تو اس لحاظ سے انسانوں کے باہمی اختلافات پر غور کرنے میں ایسا معلوم ہوتا

ہے کہ ہم ایسے امور و افعیہ پر غور کر رہے ہیں، کہ جس پر انسان کو قدرت حاصل نہیں۔ ہم مختلف فطرتیں پیدائش ہی وقت اپنے ساتھ لاتے ہیں، اور ان ہی کے ساتھ ہم بڑھتے اور پختے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کو ایک شخص پسند کرتا ہے، اس کو دوسرا ناپسند کرتا ہے۔ ایک شخص کے واسطے دوسرے کے لئے بیکار ہوتے ہیں۔ جو کام ایک شخص کو آسان معلوم ہوتا ہے، دوسرے کو مشکل نظر آتا ہے۔ مختصر یہ کہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس لحاظ سے ہم اپنے آپ کو ایک ایسی دنیا میں پاتے ہیں، جہاں قانون علت و معلول کا دور دورہ ہے۔ اگر انسانوں کے افعال ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا خارجی ماحول ان کی مختلف فطرتوں پر اثر کر کے مختلف حرکات کا باعث ہوتا ہے۔ لہذا کائنات کا خیال ہے کہ جس حد تک انسان اپنے رجحانات کے مطابق عمل کرتے ہیں، یعنی یہ کہ وہ ایک خاص کام محض اس لئے کرتے ہیں کہ وہ ان کو پسند ہے، اور ایک خاص سے مجتنب رہتے ہیں، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کو ناپسند کرتے ہیں، اُس حد تک تو ان کے افعال ایسے قوانین کے ماتحت ہوتے ہیں، جو ان کی قدرت سے باہر ہیں۔ جب ہم افعال انسانی کی توجیہ کی کوشش کرنے

بٹھتے ہیں، تو ہم فرض کر لیتے ہیں، کہ یہ انسان کے ماحول اور اس کی سیرت کے تعامل کا نتیجہ ہیں، اور یہ کہ ان کو بڑا، یا بھلا، نہیں کہنا چاہیے، بلکہ ان کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

لیکن جب ہم اپنے اخلاقی تضایا پر غور کرتے ہیں، تو ہم اپنے آپ کو ایک دوسری دنیا میں پاتے ہیں، کیونکہ اب ہم کو افعال ایسے نظر آتے ہیں جن کے متعلق ہم کو خیال ہوتا ہے کہ خود ہم کو یا لوہوں کو یہ افعال صلہ کرنے چاہئیں تھے، یا نہ کرنے چاہئیں تھے۔ اور پھر اس وجہ کو ہمارے پسند بد گیوں، یا ناپسندیدہ گیوں، سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اگر ہم خود اپنے کسی گزشتہ فعل پر نگاہ ڈالیں، تو ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ فعل ہم نے کیوں کیا تھا، اور یہ بھی ہماری سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اس کو کرنے کے خیال نے ہماری فطرت کی کسی حصہ کی طرف کیونکر ایک خاص قوت کے ساتھ مراعہ کیا۔ لیکن اس کے باوجود ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہم کو یہ کام نہ کرنا چاہیے تھا۔ اسی حکم سے یہ عقیدہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس کو کرنے کی ہم کو ضرورت نہ تھی، ”کیا ہونا چاہیے“ کا تخیل ”کیا ہے“ کے تحلیل سے بہت مختلف ہے، اور اس کی بنا علیت کے ایک دوسری قسم پر ہے۔ اس میں یہ فرض شامل ہے

کہ جب ہم کسی شخص کی سیرت، یعنی اس کی پسند و ناپسند یہ گویں، اور ان پر دیگر عوارض حالات کے اثرات کی تحلیل کر چکے ہیں، تو بھی ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ وہ بالکل مختار ہے، جو کام چاہے کرے، اور جس کو نہ چاہے نہ کرے۔ پہلے کی ہم سائنس کرتے ہیں، اور دوسرے کی ذمت، یہ کام خود ہمارا ہو، یا کسی اور شخص کا۔ اس کی وجہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ ہم حجام و منفرد کے علاوہ یہ بھی فرض کرتے ہیں، کہ فرائض کے اقتضا کے مطابق ایک خاص کام کرنا یا نہ کرنا، بالکل ممکن ہے +

مختصر یہ کہ کائنات نے انسانی تفسیر کا اس طرح تجزیہ کیا ہے۔ لیکن اب بھی اس کی حیثیت افتراض سے زیادہ نہیں۔ ابھی اس کو یہ سوال کرنا ہے کہ اس میں اور علت و معلول کے بظاہر متضاد قانون میں اتحاد کس طرح پیدا کیا جاسکتا ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پہلے انتقاد میں جو تحلیل میسرے تناقض کی ہوئی ہے، اس کے مطابق ایک ہی فعل ظاہری طور پر بھی معین ہو سکتا ہے، اور شے بنفسہا کے فعل کی طرح آزاد بھی ہے، بشرطیکہ علیت کی کوئی اولویت موجود ہو، کہ جس کو آزاد علیت یا خود تعینی کہا جاسکے۔ علیت کی اس نئی صورت کے وجود کی کوئی شہادت پہلے انتقاد نے پیش نہیں کی۔ کائنات کا

کام صرف یہ دکھانا ہے کہ اخلاقیات اس کو فرض کرتی ہے، اس وجہ سے کہ فرائض کا اقتضاء یہ ہے کہ انسان کو رجحانات، یا پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں، کے مخلوق کی حیثیت سے افعال صادر نہ کرنے چاہئیں۔ فرائض کا دعویٰ ہے کہ وہ ان تمام تجربی باتوں سے بالاتر ہیں۔ جو افعال کہ فرائض کے اقتضا کے مطابق ہوتے ہیں، ان کے محرکات کسی اور طرف سے آنے چاہئیں۔ اس طرح دعویٰ کی صودت یہ بن جاتی ہے کہ انسان کے افعال اس حیثیت سے صادر نہیں ہونے چاہئیں کہ وہ عالم طبعی کا جزو ہے، بلکہ صرف اس حیثیت سے کہ وہ ایک ذی اخلاق ہستی ہے۔ ایک انسان بذات خود، اور دوسرے انسانوں کا شاہدہ کرنے والا سمجھنے والا انسان، دونوں کے دونوں ایک ذی اخلاق فاعل و عامل ہیں اس لحاظ سے اس میں اور دیگر انسانوں میں دوسری طرح کے تعلقات ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنے آپ، اور دوسروں کو ذی اخلاق فاعل و عامل سمجھتا ہے، اور ان کو ان کے افعال کا ذمہ دار گردانتا ہے۔ اخلاقی تعلقات کی دنیا کے رکن کی حیثیت سے وہ حقوق و فرائض کے ایک سلسلے کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو دوسروں کا ذمہ دار سمجھتا ہے، جیسا کہ دوسروں کو اپنا۔

اس سب کو اس کام سے کوئی سروکار نہیں، جو وہ کرنا چاہتا ہے، یا یہ کہ
 فرائض کے اقتضات کے مطابق کام کرنا اس کو کس قدر آسان یا مشکل
 معلوم ہوتا ہے۔ وہ دراصل خود اپنے آپ، اور اور انسانوں میں اخلاقی قانون
 کے مطابق ارادہ کو معین کرنے کی طاقت فرض کرتا ہے۔ اب چونکہ یہ
 قانون پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کی پرواہ نہیں کرتا، لہذا اس کو ان
 سے یا عوارض حالات یا ماحول، پر غور کرنے سے منتج نہیں کیا جاسکتا۔ اگر
 منتج ہو سکتا ہے، تو انسان (بحیثیت ایک ذی اخلاق ہستی) کی فطرت سے۔
 اس کا مطلب یہ ہے کہ اخلاقی قانون کی پیروی کرنے میں انسان گویا ایک
 ایسے قانون کی پیروی کرتا ہے، جو خود اس کی طرف سے آتا ہے۔ یعنی یہ کہ
 اس کا ارادہ خود اپنے لئے خود اپنے آپ قوانین وضع کرتا ہے۔ ایسے قانون کے
 مطابق کام کرنے کی طاقت، جو انسان، بحیثیت ذی عقل و ذمہ وار ہستی،
 نہ بحیثیت عالم علل و معلولات کے رکن، کی فطرت سے پیدا ہوتا ہے،
 اخلاقی آزادی ہے۔ اس کو فرض کرنے سے گویا تمام اخلاقی تضایداً و انفعال
 فرض کر لئے جاتے ہیں۔ کانٹ کا خیال ہے کہ یہ ناقابل توجیہ ہے۔ اس
 کی وجہ یہ ہے، کہ توجیہ نعم کا کام ہوتا ہے، اور نعم صرف مظاہر کی توجیہ کرتی

ہے۔ صرف اسی قدر کافی ہے کہ پہلے انتقاد دینے یہ واضح کر دیا ہے کہ منطری علیّت ایک دوسری قسم کی علیّت کے امکان کے منافی نہیں۔ اخلاقی عالم میں ہمارے افعال اور ہمارے تضایا ایسے ہوتے ہیں، گویا ہم آزاد ہیں۔ اخلاقی قانون اور فرائض ایک ہی افتراض کے مطابق ہم پر دعویٰ رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اخلاقی آزادی اخلاقی تجربہ کے امکان کی بنیاد ہے +

کانٹ نے جن الفاظ میں فرائض کی تعریف کی ہے، ان کی خصوصیت یہ ہے کہ انسان بحیثیت ذی اخلاق اور ”انسانی نقطہ نظر سے“ دیکھے گئے انسان میں ایک نمایاں فرق کیا گیا ہے۔ فرائض کے اقتضات تمام تر انسان بحیثیت ذی اخلاق عامل، کی فطرت سے منتج کئے جانے چاہئیں۔ اگر یہ اس کی تجربی فطرت، یا اس کے ماحول، کا نتیجہ ہیں، تو ان کو کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ اس کے رجحان، یا مسرت، کی تحریکات کو بہت سمجھیں۔ دو ان اقتضات و احکام کو اطلاق کرتا ہے، اور اخلاقیات کے اصول کو حکم اطلاق کا نام دیتا ہے۔ اس جملہ کا مفہوم اس وقت واضح ہوتا ہے، جب ہم اس کا مقابلہ مشروط حکم سے کرتے ہیں۔ کانٹ کا خیال

ہے کہ اکثر احکام و اصول مشروط ہوتے ہیں۔ یہ فرض کرتے ہیں کہ انسان خاص خاص غایات حاصل کرنا چاہتے ہیں، مثلاً مسرت، صحت، یا کامیابی، لہذا جو کام کہ وہ کرتے ہیں، وہ ان غایات کے وسائل ہوتے ہیں۔ اخلاقی قانون اس قسم کے احکام سے مختلف ہوتا ہے۔ یہ یہ نہیں کہتا کہ اگر تم خوش رہنا چاہتے ہو، یا اپنی رُوح کو نجات دلانا چاہتے ہو، تو یہ کام کرنا اس کے ادا پر اطلاق ہوتے ہیں، کیونکہ اس کا مرفوعہ انسان کی صفات حیثیت کی طرف ہوتا ہے، کہ وہ ذی عقل مہستی ہے۔ لہذا یہ تمام تر انسان کے ذی عقل ہونے پر غور کرنے سے منبج کئے جانے چاہئیں۔ بادی النظر میں تو یہ معلوم کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجرور و غور و فکر سے یہ ادا کر کس طرح منبج کئے جاسکتے ہیں۔ بلکہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہم انسان کے ذی عقل ہونے کو معلوم ہی کیونکر کر سکتے ہیں؟ یہ اگر ممکن ہے، تو صرف اس طرح کہ ہم اس کے افعال و افکار پر غور کریں۔

کامنٹ نے اپنے اطلاقی حکم کو اس بتاؤں سے منبج کرنے کی کوشش کی ہے، جو ذی اخلاق عامل کی حیثیت سے کام کرنے، اور رجحانات کے مطابق عمل کرنے، میں ہوا کرتا ہے۔ انسان اپنے آپ کو ذی اخلاق عامل

سمجھتا ہے اور خود اپنے کردار کی اخلاقی ذمہ داری خود اپنے اوپر لیتا ہے۔ پھر
 اور دوسروں کو بھی وہ اسی طرح ذمہ دار گردانتا ہے۔ وہ یہ نہیں دیکھتا، کہ خود اس کی
 اپنی، یا ان کی فطرت، یا سیرت، کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو وہ کام
 کرنے پڑتے ہیں، جو اس کے نزدیک اور دوسروں پر واجب ہیں۔ اسی بنا پر
 کانٹ نے اپنے علم اخلاقی کو بیان کیا ہے: ”صرف ایسے اصول پر چلو جس
 کے عالمگیر قانون ہونے کو تم چاہ سکتے ہو“ اسی حکم کا ایک اور بیان فریض
 اور ان ذمی اخلاقی عاملین کی سوسائٹی کے تعلق کو زیادہ واضح کرتا ہے، جن پر
 ایک دوسرے کی ذمہ داری ہے: ”کام ایسا کرو جس میں تم تمام نوز
 انسانی کے افراد، وہ تم خود ہوں، یا کوئی اور شخص، کو غایت بھی سمجھو اور سولہ
 بھی، نہ کہ محض وسیلہ، ان ہی احکام کی متابعت سے ہم عوارض حالات
 کی تحریضات سے بالاتر ہو جاسکتے ہیں، کیونکہ صرف اسی طرح ارادہ خود اپنا قانون
 ساز بن سکتا ہے۔ اس قسم کے حکم کی پابندی میں ہمارا ارادہ خود اپنی تعین کرتا
 ہے، کیونکہ یہ دراصل ایک ایسے قانون کی پیروی کرتا ہے، جو انسان کی اس
 فطرت سے منبج ہوا ہے، جو عالم مظاہر سے آزاد اور بالآخر ہے۔ اس کا مطلب
 یہ ہے، کہ اخلاقی متعل میں ہم مظاہر کے تفہم کی بنیاد اصلی معنوں میں متعلق

اشیاء سے قریب تر ہوتے ہیں۔ اخلاقی قانون میں وہ وقار ہے، جو کسی فطری رجحان، یا پسندیدگی میں نہیں ہو سکتا۔ ارادہ نیک، یعنی ایسے قانون کی مطابقت کرنے والے ارادہ میں بھی اسی قسم کا وقار ہونا چاہیے۔ اس دنیا میں بلکہ کتنا چاہیے، کہ اس کے دنیا کے مادہ اور بھی، کوئی ایسی چیز متصور نہیں کی جاسکتی، کہ جو بغیر کسی شرائط کے خیر نہی جاسکے، ماسوا ارادہ خیر کے۔

یہ گویا خاکہ ہے کائنات کے فلسفہ اخلاق کا۔ اگر ہم اس کی بعض شکلات پر بحث کر لیں گے، تو اس کا مفہوم اور زیادہ واضح ہو جائے گا۔ کائنات کا مقصد یہ ہے کہ فعل صائب کے اصول براہ راست اس اطلاقی حکم سے نتیجہ کئے جاسکتے ہیں، جو اس نے بیان کیا ہے، اور اس لئے ان کو تاریخی حالات کا خیال رکھنے کی ضرورت نہیں۔ اب یہ دکھانا کچھ مشکل نہیں کہ جب ہم کچھ ایسا کام کرتے ہیں، جس کے متعلق ہم کو معلوم ہے کہ وہ ٹھیک نہیں، تو گویا ہم نے اپنے لئے ایک مستثنیٰ پیدا کیا ہے۔ اب ہم اصول کردار کو عالمگیر نہیں بنا سکتے۔ جب ہم کوئی ایسا کام کرتے ہیں، جس کے متعلق علم ہے، کہ وہ درست نہیں، تو گویا ہم فعل صائب کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ان حالات میں

ہر شخص کو ایسے ایسے کام کرنے چاہئیں، لیکن میں اس وقت یہ کام نہ کروں گا۔ ہم کو اس بات کی کوشش کرنی چاہیے، کہ ہم خود اپنے آپ کو بھی اسی نگاہ سے دیکھیں جس نگاہ سے کہ ہم کسی اور ذی اخلاق عامل کو دیکھا کرتے ہیں، اور ان کے متعلق حکم لگایا کرتے ہیں۔ جب ہم سے اس برکرداری کے متعلق سوال کیا جاتا ہے، تو ہم جواب دیتے ہیں کہ میں یہ کام کرنا چاہتا تھا یا یہ کہ میں کچھ اسی طرح کا آدمی ہوں، یا پھر یہ کہ میری خلقت کچھ ایسی ہی ہوئی ہے، لیکن ان تمام جوابات میں ہم اپنی اخلاقی حیثیت کو ترک کر رہے ہیں۔ ان جوابات کا جواب یہ ہے کہ ”تم یہ کام کرنا چاہتے تھے، یا نہ چاہتے تھے لیکن تم کو یہ کام کرنا نہیں چاہیے تھا“ یا یہ کہ ”تم کوشش کرو کہ تمہاری طبیعت بدل جائے“ وقت یہ ہے کہ جب ہم افعال کو اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں، تو یہ تمام باتیں ہماری بہت زیادہ مدد نہیں کرتیں، کیونکہ یہ بتانا مشکل ہے کہ کون کون سے کام کرنے چاہئیں۔ کانٹ نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جو افعال ٹھیک نہیں ہوتے ان کو اگر عالمگیر بنادیا جائے تو وہ خود اپنے متضاد بن جاتے ہیں۔ اس نے حبیوٹ بولنے کی مثال لی ہے۔ اگر یہ فعل عالمگیر ہو جائے، تو کوئی شخص بھی دوسرے شخص پر اعتبار نہ کرے گا، اور اس طرح

جھوٹ بولنے کا مقصد ہی فوت ہو جانے گا۔ جھوٹ بولنا ایک فعل ہے، جو دوسرے افعال کے سہارے جیتا ہے۔ لیکن کائناتیت کا یہ عام مسئلہ اس سے حل نہیں ہوتا، کہ کسی کی جان بچانے کے لئے جھوٹ بولنا روا ہے یا نہیں۔ یہاں دوا و دوا میں تضاد ہوتا ہے، کہ جن میں سے دونوں عالمگیر بنائے جاسکتے ہیں۔ اس طرح کی صورتِ حالات میں یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ سوالی صرف جھوٹ، یا جان بچانے کا ہے۔ ہم کو دیگر عوارضِ حالات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اگر ہم کانٹ کے اس اصول کا اطلاق کرتے ہیں کہ آیا مجرد زندگی بسر کرنا جائز ہے یا نہیں، تو ہمارا مفہوم اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ اگر یہ زندگی عام ہو جائے، تو کچھ ہی دنوں کے بعد کوئی شخص بھی باقی نہ رہے گا، جو مجرد زندگی بسر کرے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ نخاص نخاص حالات میں بعض اشخاص کو بھی اس قسم کی زندگی بسر نہیں کرنی چاہیے۔ لیکن بہر کیف بغیر عوارضِ حالات کو مد نظر رکھے اس سوال کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ حاصلِ کلام یہ کہ حکمِ اطلاقِ ہم کو اس قابل نہیں بناتا کہ ہم انفرادی صورتوں میں بغیر اپنے ذاتی اخلاقی حکم کے عمل کریں۔ اس کے علاوہ جو شائیں کہ کانٹ نے بیان کی ہیں، ان میں سے ایک میں اس نے تسلیم

کیا ہے کہ بعض طرق عمل عالمگیر بنائے جاسکتے ہیں، لیکن باوجود اس کے وہ سب علی الخطا ہوتے ہیں۔ چنانچہ محنتی ہونے کا فرض اس کی مثال ہے۔ ہم نہایت آسانی سے ایک ایسی جماعت کو متصور کر سکتے ہیں جس کا ہر ایک فرد سست ہے، لیکن وہ کہتا ہے کہ اس کا ارادہ نہیں کیا جاسکتا، یہاں انتہائی مرافعہ اس چیز کی طرف ہے جس کا عقل اخلاقی ارادہ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ عقل اخلاقی، یا قضیہ اخلاقی کا مشمول صرف اور محض اخلاقی قانون کے تصور سے منتج نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہ زندگی کی بعض صورتیں، اور فعل کی بعض قسمیں ایسی ہیں جن کو ہم اچھا کہتے ہیں، اور بعض ایسی ہیں جن کو ہم برا کہتے ہیں۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے تو پھر ہم کو اس میں تفریق سے بہت بے نیاز ہو جانا چاہیے، جو کانٹ نے اخلاقی قانون اور فطرت میں کی ہے، اور تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ فطرت کی اشیاء بھی اخلاقی قیمت رکھ سکتی ہیں۔ لیکن باوجود اس کے اس دعویٰ کی صحت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ ان کی اس قیمت کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ یہ ایک ارادہ خیر کے ساتھ متعلق رہتی ہیں، اور اس تعلق کے بغیر ان کی کوئی اخلاقی اہمیت نہیں رہتی۔

کانٹ نے اخلاقی اور منطقی دنیا کو الگ الگ کر کے جو مشکلات اپنے لئے

پیدا کیں وہ محرکات پر اُس کی بحث میں بھی ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ فرد کو صر منظر ہری
 متصور کرتا ہے، جس کی تعین خالصتہ مسرت و الم سے ہوتی ہے۔ لہذا اخلاقی
 قانون کی طاقت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب اس کے اوامر و حمان کے
 سنائی جاتے ہیں، اور بالآخر اخلاقی قانون کا احترام و حمان پر غلبہ پاتا ہے۔ یہ کہنا
 بالکل صحیح ہے، کہ ایک انسان کی نفس پسندیدگی، یا ناپسندیدگی اُس وقت بیکار
 ہو جاتی ہے، جب ہم سوال کرتے ہیں کہ اس کو کون سا کام کرنا چاہیے۔ لیکن
 بعض اوقات کانٹ کا منشا، یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو فعل و حمان کے خلاف نہ ہو،
 اس کی کوئی اخلاقی قیمت ہی نہیں ہوتی۔ یہ خیال ضمیر کے اس سقیم نظر کے
 بہت قریب ہے، (اور یہ قریب خطرناک بھی بہت ہے) جو فرض کرتا ہے، کہ
 کسی فعل کا فاعل کے لئے ناگوار محسوس ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس
 کو صواب کرنے کی تجویز ضمیر کے اشارہ کا نتیجہ ہے۔ یہاں پر پھر ہم کو کہنا پڑتا ہے کہ اگر
 رجحانات و بحیثیت محض رجحانات، کوئی اخلاقی قیمت نہیں رکھتے اُس سے ثابہت
 نہیں ہوتا کہ ارادہ خیر کے اعتبار سے ایک رجحان دوسرے سے بہتر ہو سکتا ہے +
 اس بات میں کوئی چیز بھی قابل فخر نہیں کہ ہم اپنے فرائض کی انجام دہی کو ناپسند
 کرتے ہیں +

اخلاقیات اور سائنس کی یہ کلی علیحدگی کانٹ کے تیسرے انتقاد میں جا کر کچھ کمزور ہو جاتی ہے۔ اب اگلے باب میں ہم اسی طرف توجہ کرتے ہیں۔

باب ہفتم

انتقادِ تصدیق۔ جمالیات اور غایتیت

کانٹ کے مینوں انتقادوں میں سے انتقادِ تصدیق سب سے زیادہ دلچسپ بھی ہے اور مشکل بھی۔ یہ اپنے موضوع کے لحاظ سے باقی دو انتقادوں کے مقابلے میں وسیع بھی بہت ہے۔ اس میں تجربی تحقیق اور فہم کے اُن اولیاتی اصول کے تعلق پر بحث ہوئی ہے، جن کو اس نے پہلے انتقاد میں واضح کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں عالمِ آزادی اور اس عالمِ فطرت کے درمیان کی خلیج کو پائنے کی کوشش بھی ہوئی ہے، جس کو اس نے دوسرے انتقاد میں بیان کیا ہے۔ پھر اس میں جمالیات، اور اصولِ میکانکیت و غیرت کے متخالف دعوؤں کے تصادم کے اصول کی تشریح بھی ہوئی ہے۔

اس تصادم کی اہمیت اُس وقت سے روز افزوں رہے جب سے ڈارون نے اپنے اکتشافات بیان کئے ہیں، اور ان کی وجہ سے حیاتیات کے ساتھ لوگوں کی دلچسپی میں زیادتی ہوئی ہے۔ ان تمام بحثوں پر کانٹ کی رائے بہت دقیق ہے۔ جمالیات کے جدید نظریات سب کے سب ان تفریقاً پر مبنی ہیں، جن کو سب سے پہلے کانٹ نے واضح کیا۔ فلسفہ جدید کا دُحصہ، جو پہلے انتقاد کے عقائد کا حامی نہیں، مثلاً افادیت صداقت اور اصل اس کے ان اصول کی شرح ہے، جو تجربی تحقیق کی رہنمائی کرتے ہیں۔ پھر حیاتیات کے متخالف طریقوں پر تمام غور و فکر ابھی تک اس حل سے آگے نہیں بڑھا ہے، جس کی طرف کانٹ نے اشارہ کیا تھا۔ لیکن ان ہی خوبیوں اور معنی آفرینوں کی وجہ سے یہ تصنیف عسیر الفہم ہو گئی ہے۔ ان تمام مسائل کے درمیان جو تعلق کانٹ نے فرس کیا ہے، اس کو دریافت کرنا بہت مشکل ہے۔ پھر پہلے انتقاد کی طرح اس تصنیف کی صورت بھی اُن سختی تقیسات سے ممتاز ہے، جو منطق صوری سے حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن ان تقیسات کو ان مسائل سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا ہے، جن پر ان کے زیر عنوان بحث ہوئی ہے۔ اس طرح یہ تمام تصنیف ایک صوری نظام

اور بحثی موضوع کا عجیب و غریب مجموعہ بن گئی ہے۔ خود کانٹ اپنی اس تصنیف کو اپنے تمام نظام فلسفہ کی کامیاب تائید و حمایت سمجھتا تھا، اس وجہ سے کہ اس میں وہ مسائل و موضوعات متحد ہو جاتے ہیں، جن میں کہ وہ اس سے قبل کلی علیحدگی پیدا کر چکا تھا۔ لیکن اکثر متاخرین مصنفین کا خیال ہے کہ اس میں وہ تمام تناقضات آئینہ ہو جاتے ہیں، جو ان کے نزدیک کانٹ کے فلسفہ میں پائے جاتے ہیں۔

یہاں ہمارے پاس اتنی جگہ نہیں کہ ہم انتقاد و تصدیق کی تائید و حمایت کر سکیں، گو کہ زمانہ حال کے ایک مصنف کے الفاظ میں یہ "انتقادی فلسفہ کا معراج ہے"۔ اسی عدم گنجائش کی وجہ سے ہم ان مختلف دلچسپ مسائل پر بھی کوئی تفصیلی تنقید نہیں کر سکتے، جن کو کانٹ نے اس تصنیف میں علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے۔ لیکن بہر ذریعہ یہ بہت ضروری ہے کہ ہم اس تعلق و ربط کو نگاہ میں رکھیں، جو کانٹ نے ان مختلف موضوعات کے درمیان فرض کیا ہے۔ اگر ہم اس کو سمجھ لیں گے، تو پھر کانٹ کے نظام فلسفہ کو بہتیت مجموعی سمجھنے میں ہم کو دقت پیش نہ آئے گی۔

کانٹ نے اپنی تصنیف کا نام انتقاد تصدیق یا زیلہ صحت کے ساتھ انتقاد

قوت نقدیق، رکھنا ہے۔ تصدیق فہم سے ممیز ہے۔ فہم کے اصول پہلے
 اعتقاد کا مخصوص موضوع ہیں۔ کانٹ کے نزدیک فہم قواعد و قوانین کی
 قوت ہے۔ تصدیق ان قواعد و قوانین کا انفرادی مثالوں پر انطباق و طابق
 ہے۔ یہ گویا فکر کی فردیت اور خود رومی ہے کہ جس کے لئے کوئی قواعد و قوانین
 مکشف نہیں کئے جاسکتے۔ تصدیق کی تعلیم بھی نہیں دی جاسکتی مختلف
 اشخاص میں یہ مختلف درجوں میں ہوتی ہے۔ یہ گویا فطرت کا قرین ہے۔
 لہذا جب قوت تصدیق کے معاینہ میں کانٹ سوال کرتا ہے کہ جب ہمارا
 ذہن افراد پر، بایں ہر اختلاف و تنوع، غور کرتا ہے، اور ان کو سمجھنا چاہتا ہے،
 تو کوئی عام اصول، یا قواعد اس کی رہنمائی کرتے ہیں، یا نہیں۔ اس سوال کا
 مفہوم اس وقت پوری طرح واضح ہوتا ہے، جب وہ اس میں علت و معلول
 کے عام مسئلہ میں تعلقات بیان کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اصول
 علتیت کانٹ کے خیال میں فہم کا ایک اولیاتی اصول ہے، اور ہر تجربہ
 اس کو فرض کرتا ہے۔ لیکن صرف اسی کی بنا پر ہم اس قابل نہیں بنتے کہ
 ایک خاص وقت میں یہ معین کر سکیں کہ کیا کس چیز کی علت ہے۔ یہ تجربی
 تحقیق کا کام ہے، اور جیسا کہ ہم کو معلوم ہے، اس کے لئے محقق کے تخیل

اقد اس کی بصیرت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی کو کانٹ اس طرح بیان کرے گا کہ یہ قوت تصدیق کا کام ہے۔ لہذا علیّت کے اولیائی اصول کے علاوہ ہمارے پاس تجربی علی قوانین کا بھی ایک بہت بڑا ذخیرہ ہے۔ کانٹ پوچھتا ہے کہ ان قوانین کی تحقیق، اور بالخصوص ان کے باہمی تعلقات پر غور کرنے، میں کوئی خاص اصول سائنس کی رہنمائی کرتے ہیں، یا نہیں۔ اس کا قول ہے کہ سائنس کے نزدیک یہ بے انتہا تنوع کسی نہ کسی قسم کی وحدت میں تحویل کیا جاسکتا ہے، یہ کہ فطرت میں تسلسل ہے، اور یہ کہ علم غیر مربوط قوانین کے مجموعہ کی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا۔ چنانچہ علم کیسے نئے انکشاف کیا ہے کہ فطری تغیرات کا بے انتہا تنوع چند عناصر کے عمل و تعامل میں تحویل کیا جاسکتا ہے۔ اب ماہرِ کیمیا اس دھن میں ہے کہ ان تمام مختلف عناصر کو ایک ہی جوہر کی مختلف صورتیں ثابت کرے۔

کانٹ کے نزدیک یہ تمام افروضات اصولِ فہم سے بالکل مختلف ہیں، کیونکہ مؤخر الذکر تجربہ کے امکان کی بنیادیں ہم تجربہ کو پہل بنائے بغیر ان سے (ذکار نہیں کر سکتے۔ لیکن مقدم الذکر کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا۔ ظاہر ہے کہ تجربہ کے لئے لازمی نہیں کہ قوانین فطرت کی کثرت کسی وحدت

میں تجویز کی جاسکے، کیونکہ اس وحدت کا اب تک انکشاف نہیں ہوا ہے۔ اس کے بغیر بھی تجربہ ممکن رہا ہے۔ اصول کی ان دو قسموں کے فرق کو کائنات نے اس طرح واضح کیا ہے کہ جن اصول پر ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں ان کو وہ انتظامی کتاب ہے، کیونکہ علم کا انتظام اور اس کی اصلاح ان کا مقصد ہے۔ اصول فہم کی طرح یہ فطرت کو معین نہیں کرتے۔ ان میں ہم فرض کرتے ہیں کہ فطرت، بقول کائنات، فہم کے لئے مقصدی ہے۔ یعنی یہ کہ پہلے ہم اس بات پر غور کر لیتے ہیں کہ کونسا نظام فطرت معقول ہوگا، اور اس کے بعد ہم معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ فطرت میں نظام ہے بھی یا نہیں۔ اس فرض سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایسا کوئی نظام فی الواقع موجود ہے۔ سائنس میں برخلاف اس کے، ہمارا طرز عمل ایسا ہوتا ہے کہ گویا یہ نظام فی الواقع موجود ہے اور ہم کو اس کا انکشاف کرنا ہے۔

کائنات کے اس اشارہ کی تشریح زمانہ ملا کے اکثر مصنفین فلسفہ نے کی ہے۔ انہوں نے دکھایا ہے کہ سائنسٹک طریقے کا کتنا حصہ سب سے زیادہ آسانی سے سمجھ میں آہانے والے نظریے کے تابع ہوتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اس طریقے میں آسانی پیدا کرنے کے لئے سائنس ان اصول

کو فرض کرتی ہے جن کو یہ کبھی بھی پوری طرح ثابت نہیں کرتی۔ یہ اصول کبھی تو اسلوبیاتی افتراضات کہلاتے ہیں، اور کبھی اصول موضوعہ۔ زمانہ حال کے معتقدین اور کانٹ میں فرق یہ ہے کہ مقدم الذکر کے نزدیک تمام اولیاتی اصول اسی طرح کے ہوتے ہیں، اور مثلاً اصول علت و معلول بھی بذاتِ خود ایک اصول موضوعہ ہے +

لہذا کانٹ کے نزدیک قوتِ تصدیق انتظامی مقاصد کے لئے فرض کرتی ہے کہ فطرت ہمارے فہم کے لئے مقصدی ہے۔ اس جملہ کا مطلب و مفہوم کیا ہے؟ ہم اکثر معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اشیاء اور ہمارے مقاصد کے درمیان کیا تعلق ہے۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ہمارے تجربی تصورات میں سے اکثر اشیاء کے ساتھ ہماری عملی دلچسپی کو ظاہر کرتے ہیں، نہ کہ ان کو، جیسے کہ وہ ہیں، سمجھنے کی خواہش کو۔ کانٹ کے جملے کی ایک دلالت یہ ہے کہ مخصوص مقاصد کے ساتھ اس قسم کے کسی تعلق کے علاوہ محض معنویت کا ایک اور عام تر مقصد ہے کہ جس کو بعض اشیاء، اوروں کے مقابلہ میں، براہتہً زیادہ پُر کر دیتی ہیں +

اس طرح فن ہمارا موضوع بحث بن جاتا ہے، کیونکہ کانٹ کا خیال ہے کہ یہاں بھی ہم اسی طرح حسین شے اور ایک مخصوص مقصد کے تعلق کو نظر انداز کر کے عام مقصدیت پر بحث کیا کرتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک تصدیق حسن قوت تصدیق کا اعلیٰ ترین کام ہے۔ یہ گویا ایک فرد پر خود اس کی خاطر حکم لگانا ہے کہ بس میں اس فرد کو اپنی خواہشات کے ساتھ چسپان کرنے، یا اس کی اپنے تصورات یا قواعد کی ایک مثال سمجھنے کی کوشش نہیں کی جاتی۔ اسی وجہ سے کانٹ ہماری تصدیقات حسن کا معیار شروع کرتا ہے۔ ان تصدیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ منفرد اشیا پر حکم لگایا جاتا ہے اس میں عام قوانین کس طرح نمایاں ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ انتقاد کے آخری حصہ میں فطرت کے نفہم کے لئے تخیل مقصدیت کی کار فرمائی و اہمیت پر بحث کرتا ہے۔

بادی النظر میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کو فن کے ساتھ خود فن کی خاطر دلچسپی نہیں، بلکہ اس روشنی کی وجہ سے ہے، یہ جو فن ہمارے عقلی قوانین کی ماہیت کے متعلق ہمارے علم پر ڈالتا ہے۔ تاہم وہ نہایت ہوشیاری سے فنی اور حکمی مسائل تفکرات تصدیقات میں فرق کرنے پر مہم ہے اس کا

دعویٰ ہے کہ تصدیق حسن آزاد ہوتی ہے، اور یہ کسی تصور سے معین نہیں کی جاتی۔ ایسی تصدیقات میں ہم کو یہ سوال کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ایک شے کیا ہے؟ اگر ہم تثنیہ و تقدیر حسن میں ان باتوں کو شامل کرتے ہیں، تو ہم یقیناً غلطی کرتے ہیں۔ لہذا وہ ہر اس نظر کے گرد کر دیتا ہے، جو حسن کو ہو ہو نقل و محاکات سے متعلق سمجھتا ہے۔ حسن شے کی صورت کے علاوہ کسی اور چیز پر مشتمل نہیں ہوتا۔ تصدیق حسن آزاد ہونے کے ساتھ ساتھ بے غرض بھی ہوتی ہے۔ حسین شے اور ہمارے مقاصد میں اگر کوئی تعلق ہے تو اس تعلق کا اس شے کے حسن پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لہذا تصدیق حسن کسی قسم کے توہین سے بھی معین نہیں کی جاسکتی۔ یہ ہمیشہ انفرادی اور بلا واسطہ ہوتی ہے، اور حسن کا بلا واسطہ احساس مذاق کے قواعد، یا قوانین، سے کیسے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، لہذا کانٹ فن کو اخلاق، یا سائنس، سے آزاد سمجھتا ہے۔ لیکن اگر ہم ایک دفعہ اس آزادی کو متحقق کر لیں، تو پھر اہمیت فن سے اخلاق اور سائنس دونوں پر بہت روشنی پڑتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق حسن اگرچہ آزاد ہوتی ہے، اور تصورات سے معین نہیں کی جاتی، تاہم یہ کئی صحت کا دعویٰ رکھتی ہے۔ ہم کانٹ کے اسی نکتے کو دو سرے

الفاظ میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ فن بامعنی ہوتا ہے، لیکن اس کے کوئی خاص معنی نہیں ہوتے۔ اس کے معنوں کو نہ تو کوئی سائنٹفک بیان کی صورت میں تحول کیا جاسکتا ہے، اور نہ اس کو اس کی صورت سے مجرد کیا جاسکتا ہے، لیکن باوصف اس کے فن بامعنی ہوتا ہے۔ اب رہا یہ واقعہ کہ تصدیق حسن آزاد بھی ہوتی ہے، اور کلی صحت کا دعویٰ بھی رکھتی ہے، سو اس کی توجیہ کانٹ اس حقیقت سے کرتا ہے، کہ حسین شے وہ ہوتی ہے کہ جس پر غور و فکر کرنے سے عقل کے دوقوا یعنی تخیل و فہم، اپنی مناسب نسبت میں متہیج ہو جاتے ہیں، اور ان میں جان پڑ جاتی ہے۔ ہر علم کو تخیل اور فہم کی ضرورت ہوتی ہے۔ مقدم الذکر تو گویا اشیاء کی مشابہتوں اور ان کے اختلافات دریافت کرنے کی قوت ہے، اور مؤخر الذکر تصورات کے ذریعے تخیل میں وحدت پیدا کرتا ہے، اور اس کے لئے قواعد مہیا کرتا ہے۔ سائنس میں تخیل فہم کے ماتحت ہوتا ہے، کیونکہ سائنس قطعیت اور صحت کو مد نظر رکھتی ہے۔ فن میں تخیل آزاد ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے فن اشیاء کی مشابہتوں اور ان کے اختلافات کو دریافت کرنے کے ہم معنی نہیں۔ اس میں بھی ایک مخصوص وحدت ہوتی

ہے۔ یہ تنوع و وحدت کی مناسب ترین نسبت کو ہمیشہ نظر رکھتا ہے اس حقیقت پر افراد اشخاص کے طبائع مختلفہ کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اسی وجہ سے تصدیق حسن کی کلی صحت کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

مختصر یہ کہ حسین اشیاء ”فہم کے لئے مقصدی“ ہوتی ہیں، کیونکہ ان کی صورت عقل کے دد تواء کو ایک نہایت موزون درجہ تک پہنچ کرتی ہے۔ فن ہی اس امر واقعی کا ثبوت دہیا کرتا ہے کہ عام معقولیت کا ایک اصول ایسا ہے جو ماہر سائنس کے کام کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ سائنس کے ماہر کا مقصد ماہر فن کے مقصد سے بالکل مجدا گانہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے واقعات کو باقی ماند اور معقول بنانا چاہتا ہے، تو پھر اس کو صرف اس اصول کو اپنا رہنما بنانا چاہیئے جو خالص ترین صورت میں صرف ماہر فن کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔

دوسری طرف ماہیت فن کا تفہیم اخلاقی نظر ثئے کے لئے بھی بہت اہم ہے، کیونکہ تصدیق حسن بے غرض ہوتی ہے، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسرت خواہش سے بے نیاز ہے۔ جمالی سرتوں میں ہم محض اپنے رجحانات ہی سے معین نہیں ہوتے، کیونکہ تمام انسانی فعلیتوں میں سے فن ہی آزاد اور تکنیکی ہوتا ہے۔ فن کا تلذذ اس لئے نہیں ہوتا کہ اس سے ہماری انفرادی

خواہشات یا ہمارے مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ ہم میں ایک ایسی چیز تلوذ ہوتی ہے، جو کُلّی و عمومی ہے۔ اس طرح فن اُس عقیدہ کے منافی ہے، جس کو کانٹ نے دوسرے انتقاد میں اختیار کیا ہے، یعنی یہ کہ ہم اپنی ظاہری فطرت کے غلام ہوئے بغیر اپنی مسرت کا پیچھا نہیں کر سکتے۔ یہ ایک بے غرض تلوذ ہے، اور خیر میں بے غرض مسرت کے امکان پر شاہِ عدل۔ اس کے علاوہ کانٹ کا خیال تھا کہ جمالی تلوذ کی ایک قسم یعنی رفیع و وقیع کی قدردانی ہماری کمزوری اور قدرت کی وسعت اور زبردست طاقت کا تقابل ہم میں ایک ایک اذعان کا باعث ہوتا ہے، جس کے ساتھ اخلاقی قانون کی اور زیادہ زبردست طاقت کی مسرت شامل ہوتی ہے۔ اس طرح فن اخلاق کی علامت بن جاسکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں تیسرے انتقاد دوسرے انتقاد کی تعلیم کی سختی کو بہت کچھ نرم کر دیتا ہے۔

انتقادِ تصدیق کے آخری حصہ میں کانٹ نے اپنے انتظامی اصول کے عقیدہ کا اطلاق قدرت کے تفہیم پر کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ قوت تصدیق قدرتی دنیا کی تفصیل میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش سے متعلق ہے۔ اس تمام عمل میں اس کے دو انتظامی اصول ہوتے ہیں، ایک کائنات

اور غایتیت۔ حقیقت ان دونوں اصول کے مطابق ہمیں بنائی جاسکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ میکائلیت تو فرض کرتی ہے کہ حقیقت ایک ایسا نفاذ یا مرکب، تصور کی جاسکتی ہے، جس کے اجراء بار بار پیدا ہونے والے ہیں، جن میں باہمی تغیرات ہوتے ہیں، اہم جن کے تمام تغیرات لازمی ہیں۔ اس کے مقابلہ میں غایتیت کا دعویٰ ہے کہ دنیا کی توجیہ بغیر اس کے نہیں ہو سکتی کہ ہم مقصد کو تغیر پیدا کرنے والا سمجھیں۔ میکائلیت تو اشیاء کی توجیہ اس صورت میں کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ یہ خود اپنی اصلی حالت کا لازمی نتیجہ ہیں، اور غایتیت ان کی توجیہ ان کی اعلیٰ ترین ترقی و بروز کی روشنی میں کرتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ دونوں اصول ایک دوسرے کے ضد فرض کئے گئے ہیں۔ سائنس کے ماہر نے میکائلیت کا انکشاف کیا ہے، اور اس کو اس کی صحت پر بہت اصرار ہے۔ لہذا وہ مقصدی عمل کا سخت مخالف ہے۔ اس کے مقابلہ میں ماہر دینیات کا خیال ہے کہ میکائلیت کا کسی صورت میں بھی اقرار گویا تمام دینیات سے انکار کے ہم معنی ہے۔

کانٹ نے اس تنازع کو یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ میکائلیت اور

غایتیت، دعوں، محض انتظامی اصول ہیں۔ ان میں سے ہم کو حقیقت کی نہائی اہمیت کا سوائے اس کے اور کچھ علم نہیں ہوتا کہ ہم اس کے کچھ حصہ کی توجیہ تو اس کو مشین سمجھ کر کر سکتے ہیں، اور کچھ حصہ کی بیوقوفی کر کے کہ یہ مقصدی عمل کا میدان ہے۔ حقیقت ان دعوں امور واقعیہ کے مطابق مہنی چاہیے، اس سے زیادہ اور ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ نتیجہ اس تمام گفتگو کا یہ ہے کہ ہم کو ان کو انتظامی اصول ہی سمجھتے رہنا چاہیے اور ہر اصول توجیہ کو اس کی انتہا تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

حسب معمول یہاں بھی کانٹ سائنٹفک اور دنیاوی ادعائیت کا یکساں طور پر دشمن ہے۔ وہ یہ گوارا نہیں کرتا کہ سائنٹفک تحقیق کی حد بندی کی جائے، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ اجازت بھی نہیں دیتا کہ سائنٹفک طریقہ کا اصول واقعات مدد کی توجیہ سے بدل کر کائنات کا نظریہ بن جائے۔

میکانیک اور غایتیت کے مخالف دعووں میں ثالث بالآخر منہ کے علاوہ کانٹ نے غایتیت کے تصور کو بھی بدل دیا ہے۔ جب ہم

حقیقت کو مقصدی کہتے ہیں، تو ہم بالضرورت یہ فرض نہیں کرتے کہ اس کا کوئی معین و مقرر مقصد ہے، مثلاً یہ کہ ہم اس کو انسان کی صلاح فلاح کے ماتحت نہیں سمجھتے۔ اس کا خیال ہے کہ اصول مقصدیت دراصل جاندار اشیاء پر فور و فکر، اور ایک عضویئے اور مشین کے فرق کے اور اک اسے پیدا ہوتا ہے۔ عضویئے ان ہی معنوں میں مقصدی ہوتا ہے، جن معنوں میں کہ فن ہوا کرتا ہے۔ اس اصول کو استعمال کرنے میں حقیقت کو اس صورت میں سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں، گویا اس کی مختلف اشیاء کا تعلق ایک عضویئے، یا مشین، کے اعضاء و اجزاء کے تعلق کے مشابہ ہے۔ لیکن اصول میکائیت کی طرح یہ اصول بھی ہم کو ان واقعات سے ہٹائے نہیں لے جاتا جن پر ہم بحث کر چکے ہیں، کیونکہ ایک عضویئے یا کوئی فنی کام تمام اجزاء کے انفرادی تعلقات کے مطالعہ کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔ ہم کائنات کو بصورت عضویئے کبھی بھی نہیں جان سکتے، کیونکہ ہم اس کے تمام اجزاء کو کبھی بھی جاننے پر قادر نہ ہوں گے۔ ہم ہر روز زیادہ اور زیادہ حصوں کو ملائیں گے، لیکن اس کی انتہا کبھی بھی نہ ہوگی۔

ماحصل یہ کہ تیسرا انتقاد پہلے انتقاد کے نتیجہ کی تائید کرتا ہے یعنی یہ کہ علم انفرادی محدود ذہنوں کا کام ہے، جو ایک ایسے نکل کے عناصر کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں، جو ان کے تجربہ کی حدود سے باہر ہے۔ یہ ان زبانی و مکانی حدود کو پیچھے ہٹاتے ہیں، جو ہر فرد کو احاطہ کئے ہوئے ہیں، لیکن جو کلیتہً کبھی بھی مٹائی نہیں جاسکتی۔ بالفاظ دیگر انتقادی فلسفہ اطلاقِ علم کی لمبائی کی تعلیم دیتا ہے۔ لیکن یہ ہر علم کی طرف عام ارتیابیت کو اس تعلیم کی بنائیں بناتا۔ برعکس اس کے یہ سائنس فک علم کی صحت کو اس کی حدود کے اندر اندر تسیقن اور مضبوط بناتا ہے +

